

LES

Postulats Métaphysiques

de l'utilitarisme

de Stuart Mill et de Spencer

THÈSE POUR LE DOCTORAT

PRÉSENTÉE

A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS

PAR

MAURICE PRADINES

*Ancien Elève de l'Ecole Normale Supérieure
Professeur de Philosophie au Lycée de Limoges*

PARIS

FÉLIX ALCAN, Editeur

LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES

108, Boulevard Saint-Germain, 108

1909

Les Postulats Métaphysiques

DE

L'utilitarisme de Stuart Mill et de Spencer



Digitized by the Internet Archive
in 2026

LES

Postulats Métaphysiques

de l'utilitarisme

de Stuart Mill et de Spencer

THÈSE POUR LE DOCTORAT

PRÉSENTÉE

A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS

PAR

MAURICE PRADINES

Ancien Elève de l'Ecole Normale Supérieure

Professeur de Philosophie au Lycée de Limoges

PARIS

FÉLIX ALCAN, Editeur

LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES

108, Boulevard Saint-Germain, 108

1909



A Monsieur

GEORGES LYON

RECTEUR DE L'ACADÉMIE DE LILLE



Hommage de reconnaissance

et de

respectueux attachement.

Introduction

Le but de ce petit travail, qui se rattache à un ouvrage plus étendu, est de signaler, dans l'utilitarisme de Stuart Mill et de Spencer, certaines difficultés qui nous paraissent inhérentes aux méthodes et aux principes de la spéculation morale la plus universelle, et, en relevant ces difficultés, de mettre en garde contre ces principes et ces méthodes, qui sont encore acceptés de nos jours par de nombreuses doctrines. Indiquons tout de suite la source des difficultés dont nous parlons.

Tout le problème de la morale réside dans le mystère d'une action soumise à des lois. La morale doit établir des règles, des lois de l'action. Le caractère d'une loi, c'est qu'elle détermine. L'action morale est donc déterminée. Mais alors elle est impossible. Agir, c'est devenir ; c'est changer et faire changer. Le changement est le contraire de la détermination : s'il est déterminé, il n'est plus.

Cette difficulté, du reste, est la difficulté de la science même, la difficulté philosophique universelle. L'homme n'est pas le seul être qui agisse. Tout ce qui se fait est fait. Nous ne connaissons que des actions. Comment les choses peuvent-elles donc avoir des lois ? Comment ce qui devient peut-il être déterminé ? Le problème de la morale est inséparable du problème de la connaissance.

Il n'y a, en somme, que deux manières de résoudre ce commun problème. Ou l'activité est secrètement détermination, ou la détermination est secrètement action. Ou l'activité, où la détermination n'appartiennent aux choses qu'en apparence. La première solution est la solution presque universelle. La philosophie et la science se sont presque toujours accordées pour déclarer que la loi, la détermination, l'Idée (ou quelque nom qu'on donne à cet élément stable de la connaissance), expriment ce qu'il y a de plus réel dans les choses. On considère le devenir

comme une apparence : la science le néglige systématiquement, et la philosophie, tant empiriste que métaphysique, cherche à le convaincre d'inexistence. L'empirisme, sans doute, prétend que l'Idée n'est qu'un mot et que tout est image : mais, puisqu'il croit que l'image est déterminée, il replace en elle, en somme, l'essentiel de l'Idée. A moins qu'il n'aboutisse au scepticisme, qui consiste à déclarer le problème insoluble, comme constitué de données contradictoires. La solution classique du problème par la science et la philosophie conduit donc logiquement à nier l'action. L'action est impossible, donc inintelligible et déraisonnable, donc condamnable.

Cependant, un mouvement se produit au cours des temps, parallèlement au précédent, tant dans la science que dans la philosophie, qui achemine à l'autre solution. Le fondateur même de l'idéalisme que nous venons de décrire, Platon, reconnaît des sciences d'*opinion*, auxquelles il fait une large place à côté de la science des idées, ou de *détermination* (dialectique ou mathématique). Et il les appelle *pratiques*, parce qu'elles ne sont, à ses yeux, qu'un ensemble d'opinions ou d'hypothèses pratiques sur les choses. Supposons que cette connaissance pratique devienne la science universelle et qu'elle élimine complètement la science théorique en établissant que toute la vérité de cette dernière est la sienne propre. Il sera établi que la détermination, dont on faisait une chose, n'est qu'une opinion ou hypothèse pratique sur les choses ; qu'elle est, non réelle, mais construite et feinte. C'est la seconde solution du problème philosophique. La raison, dans cette hypothèse, ne peut plus condamner l'action, puisqu'elle est action. Nous croyons que cette solution du problème théorique est la condition de la solution du problème moral, puisque seule elle permet de concilier l'existence de la loi avec celle de l'action. Et la difficulté que nous voudrions relever dans l'utilitarisme moderne, c'est la difficulté de fonder une morale quelconque en dehors de cette solution du problème de la connaissance.

Il va sans dire que l'idéalisme que nous reprochons à un Mill ou à un Spencer n'a que peu de rapports avec l'idéalisme platonicien. Leur idéalisme spécial exprime à sa manière le mouvement d'idées qui prépare l'autre solution du problème, et même il favorise cette solution, par sa façon particulière de la rejeter. Aussi, avant de critiquer ce que nous appelons la métaphysique de ces systèmes, devons-nous indiquer comment elle se rattache, suivant nous, au mouvement général de la pensée

philosophique, et comment elle prolonge, à son heure, un idéalisme plus ancien, mais déjà profondément modifié par les apports du relativisme.

Les sciences d'opinion (avec les théories auxquelles elles donnent naissance) ont subi, après Platon, une évolution dont l'influence est considérable sur le mouvement de la philosophie universelle. Au second rang, malgré tout, chez Platon, ces sciences sont déjà sur le point de passer au premier chez Aristote ; elles supplantent complètement les sciences théoriques dans la Nouvelle-Académie, qui ne connaît que le probable ; se prolongent dans les recherches expérimentales du Moyen-Age, en revenant, à vrai dire, sous la domination renouvelée de la métaphysique, à leur ancien rang subordonné ; se transforment enfin, au xvii^e siècle, en la physique expérimentale moderne. Cependant, dans cette première période de leur évolution, elles demeurent des sciences de pure opinion, à la fois pour les sceptiques, qui ne connaissent que l'opinion, et pour les métaphysiciens, qui distinguent complètement l'opinion de la vérité, soit mathématique ou dialectique.

Le trait de génie de Descartes, pourrait-on dire (si l'on se permettait d'exprimer sa pensée du point de vue de ses conséquences les plus récentes et les plus tardivement aperçues), c'est, en somme, après avoir rejeté la connaissance purement dialectique, de ranger toutes les sciences parmi les « sciences d'opinion », au moins par la méthode qu'il leur donne. Sa règle révolutionnaire, c'est, en effet, de faire des hypothèses : la vérité n'est, selon lui, qu'une hypothèse pleinement conforme aux besoins de l'esprit, c'est-à-dire une hypothèse mathématique : ce qui soulève l'indignation de Gassendi, qui voudrait, semblait-il, que la vérité fût une chose, qu'on pût la voir et la toucher. Mais Descartes soutient que des hypothèses peuvent être nécessaires ; la vérité, c'est ce que l'esprit conçoit le mieux : la détermination, c'est ce que nous faisons. Et une théorie philosophique nouvelle explique et justifie cette nouvelle méthode : le jugement est volonté.

Malheureusement, ces belles intuitions de Descartes sont contradictoires à ses théories de l'*étendue-substance* et des *idées innées*. Si la détermination n'est qu'une œuvre, elle ne peut être, ni la substance de la chose, ni celle du sujet même.

C'est ce que révèle aussitôt, du reste, le mouvement continué des sciences d'opinion. Si la détermination mathématique est notre œuvre ou notre hypothèse, elle n'est point un caractère

des choses. Mais, si l'étendue mathématique, comme le soutient Descartes, est la substance des choses, toutes les propriétés des choses doivent pouvoir être ramenées aux déterminations de l'étendue. Or il n'en est rien ; et la pratique de la science donne raison, sur ce point, aux empiristes. Puisqu'il existe une science empirique, la détermination mathématique n'est pas réelle.

On pouvait, dès lors, choisir entre les deux directions contraires de la pensée de Descartes : celle de sa méthode ou celle de sa métaphysique ; c'est-à-dire étendre à la théorie physique, soit son idéalisme, soit son relativisme ; et, dans le premier cas, *réaliser* la détermination physique, comme il avait réalisé la détermination mathématique ; dans le second, reconnaître, en la détermination physique, une construction du même genre que les hypothèses mathématiques et répondant aux mêmes besoins pratiques, quoique y répondant moins parfaitement.

Malheureusement, c'est la première tendance qui l'emporte, et l'empirisme moderne n'est que le réalisme cartésien descendu de la mathématique à la physique. La physique était devenue science ; l'opinion était devenue vérité. Mais les modernes, pas plus que les anciens, ne voulurent admettre que la science fût chose pratique ; la vérité, hypothèse. Il faut que la science soit théorique et que la vérité soit objective. Ainsi se constitue un *idéalisme physique* que les anciens n'ont pas connu : car la détermination qu'ils prêtent aux phénomènes physiques, c'est la détermination du désordre, la détermination de l'accident, l'*Ἀναρχή* inintelligible. Et ils ne connaissent de détermination intelligible que la détermination dialectique ou mathématique. Ainsi, le mouvement de la science conduit à saisir un objet de moins en moins déterminé : mais le réalisme métaphysique prête à cet objet une détermination toujours plus contraire à son apparence.

Kant reprend la pensée relativiste de Descartes : malheureusement, avec la même contradiction qui la fausse et la compromet déjà chez Descartes. En essayant de défendre, contre le scepticisme si lumineux de Hume, l'objectivité de la nécessité même physique, il a fait son possible pour empêcher que le développement naturel de la science ne révélât la contingence des choses, à mesure que les faits étudiés devenaient plus intraduisibles dans la langue de la quantité, la seule que la pensée comprenne pleinement. Descartes avait libéré l'esprit en lui laissant des formules qui l'asservissent. Kant découvre la meilleure formule, lorsqu'il nous dit que la raison est action et qu'elle crée la nécessité ; mais il donne à cette formule

un sens faux, qui la condamne à servir d'appui à tout ce qu'elle devait détruire. Aussi lui devons-nous peut-être principalement que la métaphysique s'est prolongée jusqu'à nos jours dans toutes les théories de la science et de la morale.

Ses plus conséquents disciples renoncent au relativisme spécial qu'il avait inventé pour accommoder le scepticisme de Hume au déterminisme scientifique, et cherchent à ce dernier une base plus sûre dans la métaphysique dogmatique où on l'avait toujours fondé avant la critique. C'est le retour en arrière. Mais les empiristes, qui vont de l'avant, entraînés par le mouvement de la science, et qui cherchent à nouveau, par la voie de Hume, à concilier la nécessité scientifique avec le phénoménisme, n'en restent pas moins fidèles à ce principe : que la détermination est réelle, où toute la métaphysique kantienne est contenue ; et, à mesure que la science se développe, nous voyons éclore une série de déterminations, — naturelle, psychologique, sociologique, — qui prolongent la domination de la métaphysique réaliste jusqu'à la limite du monde des phénomènes sensibles.

Cependant, son triomphe apparent prépare sa ruine inévitable. Tant que la science s'en tient à ces explications des choses particulières, des choses arrivées, c'est à dire des choses faites, que donnent la mathématique ou même la physique, on n'a qu'une vague idée de ce qu'il y a de spécifique dans l'individu et dans les actions qui en émanent ; et la théorie de la connaissance donne peu d'embarras à la théorie de l'action. La mathématique et la physique sont les seules sciences constituées à la fin du XVIII^e siècle, et, si le danger qui pouvait venir de la physique apparaît avec Hume, il semble qu'il soit conjuré après Kant, et qu'on puisse continuer à croire, avec les rationalistes de tous les temps, que la loi de l'action n'a pas outre mesure à s'inquiéter de son désaccord avec la nature sensible, parce que le sensible n'est qu'une apparence, ou tout au plus un phénomène, mais non pas la chose même. Mais voici le moment où le développement des sciences empiriques doit emporter cette dernière défense de la métaphysique classique. De tous temps, sans doute, ce qui a caractérisé les empiristes, ce sont leurs égards pour la réalité sensible : et ils ont toujours voulu que la loi morale fût cherchée dans cette réalité ; mais ces égards restaient bien platoniques à une époque où la réalité sensible, incapable de fonder une science, demeurait, même pour ses défenseurs, une pure apparence. Aussi ne pouvaient-ils jamais la défendre avec conséquence, et, sous la bannière d'Epicure, comme

sous celle de Zénon et de Chrysippe, ils revenaient toujours à la position des rationalistes. Avec les empiristes modernes, quelle franchise et quelle certitude différentes ! Ils se croient, en effet, autorisés à soutenir que l'expérience est la source de toute vérité scientifique ; et c'est le progrès même de la science, et non plus une vague intuition, qui, cette fois, rapproche la spéculation morale de l'expérience sensible. L'ambition de chercher le principe de l'action morale dans la nature sensible, c'est à dire dans l'individu, perd, dès lors, son caractère singulier. Le principe éternel de l'utilitarisme et de l'hédonisme prend un sens scientifique. On peut demander la loi de l'action à l'activité sensible elle-même, puisque la réalité sensible est désormais la source de toute loi.

Nous trouverons, dans Stuart Mill, cette idée expresse que la seule preuve possible de la validité d'une loi morale, c'est la constatation qu'elle est une loi effective de la conduite. Voilà le principe de toute cette spéculation : la loi est dans l'action même. Et c'est ce principe, toujours mieux aperçu, qui doit enfin conduire à la solution définitive du problème moral.

Malheureusement, dans tous les systèmes, il prend tout d'abord une signification métaphysique qui l'empêche de porter ses fruits, et même de se présenter avec conséquence. Ils doivent, en effet, expliquer comment la loi de l'action demeure une loi, c'est à dire une forme d'action générale ; et c'est le tournant où la métaphysique les attend. Mill explique que les mobiles particuliers qui poussent l'individu à l'action peuvent tous se ramener au mobile de l'intérêt ; mais, comme on le verra, il n'entend, par intérêt, que la détermination même. C'est que la pensée même qui inspire toute cette recherche est métaphysique ; et, lorsqu'on parle de rattacher l'action individuelle à une loi générale, ce que l'on veut, en réalité, comme dans tous les systèmes, c'est trouver la cause réelle de l'action dans l'explication qui la détermine pour la pensée.

Mais la vérité doit être plus forte que l'idéologie. La métaphysique secrète de Mill, que nous chercherons à révéler, le conduit très naturellement aux conclusions d'Epicure ; et cette règle morale, qui devait être empruntée à l'action, condamne finalement dans l'individu le principe même de l'action. Spencer proteste contre ces conséquences : il déclare que la règle morale doit exprimer le mouvement même des faits et des consciences, et il refuse de sacrifier l'individu à la loi. Excellente intention. Mais, pour y rester fidèle, il faudrait une conception de la raison et de

la loi qui n'appartient pas plus à Spencer qu'à Mill. Comme il entend l'expression : « loi rationnelle » dans le même sens que tous les métaphysiciens, il faut aussi qu'il en vienne à confondre la cause réelle avec la loi intelligible ; et cette loi, qu'il impose à l'action, supprime à nouveau complètement l'action.

Cependant, une modification de grande importance s'opère dans le déterminisme moral par son intermédiaire. La loi à laquelle on soumet l'action n'est plus une détermination quelconque : c'est une détermination particularisée, et, par suite, en quelque manière, restreinte. Cette loi est empruntée à l'évolution. C'est une brèche par où toute la véritable morale peut passer. Car l'évolution est une histoire, dont le détail, comme celui de l'action humaine, est imprévisible ; et c'est ainsi que le développement des sciences rapproche la morale même de l'action : la loi morale, avec la constitution des sciences naturelles, devient elle-même une loi naturelle.

Cependant, elle demeure une loi scientifique. Or, ce qu'il peut y avoir d'indéterminé dans les phénomènes naturels est ce qui les retranche de la science : la science naturelle est plus indéterminée que la physique dans son objet, mais nullement dans son idéal ; et c'est la même nécessité que l'esprit recherche dans toutes les sciences. Aussi, l'innovation de Spencer, malgré toute son importance historique, ne constitue-t-elle, en elle-même, dans l'empirisme moral, qu'une équivoque de plus. Il faut que l'action soit déterminée comme les phénomènes naturels ou indéterminée comme eux. Dans le premier cas, l'action n'a plus sa cause dans sa loi, et, dans le second cas, elle risque de n'avoir plus de loi. Le premier parti (que l'action est déterminée) est accepté plus ou moins délibérément par Spencer ; et ce principe produit sa conséquence inévitable, qui est de laisser l'action inexplicée dans son principe même. Nous revenons donc toujours à cette constatation, qu'une loi de l'action, s'il s'agit d'une détermination intelligible, condamne l'action.

Les morales de Mill et de Spencer ne sont qu'un anneau dans une chaîne qui aboutit à la spéculation contemporaine, à laquelle les mêmes critiques sont en partie applicables. Ceux qui viennent après Spencer aperçoivent bien partiellement la cause de son erreur, qui est aussi celle de l'erreur de Mill, et que c'est d'avoir voulu imposer à l'action une loi qui lui est étrangère. Mais, comme cette loi était biologique, ils s'imaginent que le remède sera dans une loi empruntée à un ordre de détermination plus particulier encore, plus proche, par con-

séquent, de l'action : la détermination sociale. Ils n'aperçoivent donc que la moitié de l'erreur de Spencer ; et, au fond, ils ne sont aux utilitaires que ce que ceux-ci eux-mêmes étaient aux rationalistes. Ils cherchent la raison pure plus près de la nature, mais c'est toujours la raison pure qu'ils cherchent, ce qui doit les conduire, sous d'autres formules, aux mêmes conclusions que les purs rationalistes.

Il est visible que toutes ces morales sont « scientifiques », en ce sens qu'elles expriment toutes quelque théorie de la science ; et toutes les morales sont scientifiques dans le même sens. Cependant, à mesure que l'évolution de la morale approche de son terme, il semble à beaucoup de ceux qui en suivent les phases que la morale se rapproche toujours davantage de la science. Puisque les lois de la science deviennent chaque jour moins générales, on doit penser, en effet, qu'elles expliquent chaque jour mieux l'individu même : et il est sûr que, si, aux conditions mathématiques, mécaniques, physiques et chimiques de notre existence, nous ajoutons, d'abord, ses conditions biologiques, ensuite, ses conditions sociales, nous l'aurons déterminée dans une mesure à tout le moins fort importante. Les anciens, qui ne déterminaient rien que dialectiquement ou mécaniquement, négligeaient, dans le sensible, tout ce qui échappe à cette détermination très générale, et ce n'est qu'en supprimant de nous presque tout ce qui nous constitue qu'ils arrivaient à nous donner une loi morale universelle. Les plus modernes de nos moralistes diront de même, sans doute, que tout ce qui n'est pas en nous détermination sociale est sans importance ; et ils rejeteront ce superflu de leurs considérations comme étranger à la morale même. Mais, ce faisant, ils trouveront dans la pratique moins d'objections que leurs prédécesseurs, puisqu'ils auront poussé beaucoup plus loin la réduction du particulier au général. Or, la morale est indubitablement la science de l'action, qui, non moins indubitablement, est particulière. La morale que l'on pourrait appeler « sociologique » sera donc bien, de toutes les morales, celle qui sera le plus près d'être une science, bien qu'elle doive en rester toujours infiniment loin.

Elle s'attribue, il est vrai, une originalité beaucoup plus grande, qui serait, en quelque sorte, de nature, et non pas seulement de degré ; et elle la place en ce fait qu'elle renoncerait au principe de l'utilitarisme (que le bien se ramène à l'intérêt), comme, du reste, à toute explication unique et générale de l'action.

En réalité, le principe de ces doctrines est le principe utilitaire lui-même, si l'on prend ce dernier dans son vrai sens.

Quelle est, en effet, la véritable signification de ce principe, que l'homme, dans toutes ses actions, ne cherche jamais que son intérêt ou son bien ? Il n'appartient même pas en propre aux utilitaires : ceux-ci l'empruntent, comme on sait, aux rationalistes, à Platon lui-même, pour qui la raison est le souverain bien. Cette constatation seule conduit à soupçonner que, sous le nom d'intérêt ou de bien, les utilitaires, à leur tour, pourraient bien n'entendre rien autre chose que la raison pure. Et, dès l'origine, en effet, cette confusion se révèle chez Epicure sous une forme frappante ; car nous pouvons trouver dans son « bien » tous les caractères de la raison, mais non pas un seul caractère emprunté aux biens sensibles. Le mystère de cet empirisme qui retourne au rationalisme nous est assez bien expliqué par l'opposition d'Epicure avec Aristippe de Cyrène, et par l'opposition de la morale d'Epicure avec sa propre théorétique. Pour Aristippe, et pour Epicure dans sa théorétique, la nature est mouvement. Mais, plus conséquent qu'Epicure, Aristippe prétend laisser la nature, en pratique, mobile, ce qui l'entraîne même à rejeter toute règle. Epicure n'évite l'excès de l'immoralisme qu'en tombant dans l'excès de la contradiction, parce qu'il ignore le moyen de concilier l'existence et l'autorité d'une règle morale avec la mobilité de la nature sensible : et, pour régler celle-ci, il l'immobilise et la détruit. C'est ainsi qu'il nous révèle que le bien de la nature, c'est, en somme, à ses yeux, l'immobilisation de l'activité dans une sorte de fin parfaite, absolue, éternelle : le bien de la nature, en d'autres termes, c'est de perdre la particularité qui la fait vivante, en vue d'acquérir la généralité, par où elle sera, croit-on, rationnelle. L'intérêt, dont on dit qu'il est la cause véritable de toute action, n'est rien autre chose que la loi intelligible de chaque action. Dans une telle conception, l'utilitarisme n'est plus qu'une autre forme de l'idéalisme, dont c'est le principe de confondre cause et loi, d'expliquer le mouvement et l'action par l'immobilité et le repos.

Les Stoïciens nous font saisir encore mieux cette relation de l'utilité et de la rationalité pure, lorsqu'ils déclarent que c'est supprimer l'activité que de lui attribuer pour cause son bien. Intuition sublime, autant que l'idée épicurienne que la nature est, par essence, mobile. Mais une intuition, aussi, que le système n'a pas le moyen de justifier, parce que, comme l'épicurisme, le stoïcisme est secrètement rationaliste. Et il ne peut

chercher la règle de l'activité dans la pure raison sans finir par assigner pour fin à l'activité un état d'immobilité qui sera nécessairement son bien comme sa loi.

L'intuition qui aurait dû si anciennement libérer la morale du rationalisme, cette intuition qui fait soupçonner à Chrysippe que l'activité n'a pas de bien prédéterminé, mais qu'elle se crée à elle-même son bien (principe sans lequel le paradoxe socratique doit toujours avoir le dernier mot dans toute morale), nous la retrouverons chez Stuart Mill et chez Spencer ; et elle constituera la principale part du bénéfice positif que nous espérons retirer de leur critique. Elle apparaît essentiellement, chez Stuart Mill, dans cette idée que la nature n'atteint jamais le plaisir, quand elle le poursuit ; chez Spencer, dans ses études empiriques des mobiles d'action, détachées souvent de toute pensée de systématisation. Il est, en outre, visible que leur commun individualisme n'est qu'un effort pour libérer le plus possible l'individu de toute règle étrangère à lui-même. Mais cet effort ne pouvait être chez eux conséquent, ni même pleinement sincère, puisqu'ils se font de la raison et de la loi la même conception que leurs prédécesseurs. Et c'est ce qui fait qu'ils échoueront complètement à expliquer l'action par leur loi générale d'utilité.

Or, si le bien, l'intérêt, dont parlent les utilitaires, ne sont rien autre chose que la loi, l'Idée, les partisans de la morale « scientifique » ne pourront faire autrement que de revenir eux-mêmes, d'une manière ou d'une autre, au principe utilitaire, puisqu'ils admettent, par le nom même qu'ils se donnent, que la cause de l'action morale est quelque loi intelligible, scientifique.

Sans doute, sous le nom d'intérêt, les utilitaires ont quelquefois aussi entendu autre chose que la loi, ou le bien en général ; et c'était l'égoïsme, le plaisir personnel. Ils opposaient alors la doctrine utilitaire à toutes les doctrines de sacrifice. Mais ce n'est là qu'une autre forme de cette excellente intention qui les porte à se présenter comme les défenseurs de l'individu : comme ils ne soupçonnent pas que ce qui s'oppose à l'individualité, c'est non l'altruisme, mais la loi, ils confondent l'individualité avec l'égoïsme, comme si l'on cessait d'être soi-même en aimant les autres ! Les doctrines de sacrifice qu'ils combattent ne sont pas, en réalité, des doctrines d'altruisme ; ce n'est pas l'égoïsme qu'elles nous ordonnent de détruire en nous au bénéfice des sentiments affectueux, mais l'individualité même au seul bénéfice de la raison. Or les utilitaires, qui rejettent si vivement le sacrifice, nous donnent cependant pour idéal le même déta-

chement rationnel qui exclut à la fois l'égoïsme et l'altruisme même : l'égoïsme parfait, c'est, pour eux, l'obéissance à la raison pure.

Nous nous permettrons de dire qu'il eût été bien désirable qu'ils fissent réellement de l'égoïsme, comme on le leur reproche, le principe de leur morale : car ce principe, quoique incomplet, devait les conduire à rejeter une certaine conception de la raison, pour sauver au moins la part égoïste de la nature. Mais ils étaient hors d'état de défendre l'égoïsme, et même de le connaître, parce que leur principe secret les conduisait à ignorer et à condamner toute la nature.

Ce que nous allons chercher à mettre à découvert dans les systèmes empiristes modernes, c'est donc la métaphysique ancienne, qui, en s'efforçant de s'adapter à l'expérience, se précipite d'un mouvement continuellement accéléré à sa ruine. Stuart Mill, la morale évolutionniste, la morale sociologique, telles sont, nous semble-t-il, les trois étapes intéressantes qui conduisent le principe métaphysique de la morale, de cette forme qu'il avait reçue dans le système de Kant, aux dernières limites concevables de sa transformation. Car, si la loi de l'action individuelle n'est même pas sociale, elle ne peut plus être que strictement individuelle ; et il faudra trouver le moyen de lui assurer de l'autorité, de la rationalité et même de la généralité, sans rien lui enlever de cette individualité qui lui appartient.

CHAPITRE I

La morale du bien général : Stuart Mill

SECTION I

L'empirisme du système. La théorie du plaisir

Stuart Mill, comme presque tous les utilitaires, donne des gages à l'empirisme avant de l'abandonner. Et cela, principalement, par sa théorie du plaisir.

Non pas, à vrai dire, que la définition initiale du système soit proprement empiriste : « Ceux qui connaissent la question savent bien que, depuis Epicure jusqu'à Bentham, les écrivains utilitaires ont entendu par le mot *utilité*, non pas une chose distincte du plaisir par des qualités contraires, mais le plaisir même avec l'exemption de la souffrance... Le plaisir, l'exemption de la souffrance sont les seules fins désirables » (1). Nous avons dit que l'hédonisme n'a rien de spécialement empiriste. Il est possible que, pour conduire la nature en possession de cette unique fin, qu'on lui assigne avec tant d'assurance, on soit amené, en définitive, à lui demander les plus grands sacrifices. C'est ce que fait Epicure. Mais il semble que Mill soit, au moins un moment, sur le point d'éviter cet écueil.

L'écueil est donc dans la détermination du critère du plaisir. Ce critère, pour Epicure, était la durée, et c'est en cherchant un plaisir durable que ce philosophe est conduit à l'ascétisme. Mais la durée est un élément extérieur, extrinsèque, du plaisir ; et c'est peut-être ce qui fait qu'on ne peut s'y attacher exclusivement sans en venir à négliger le plaisir même dans ce qu'il a

(1) *Utilitarisme*, trad. Le Monnier, Alcan, ch. II, p. 11-12.

de propre. A la fin du XVIII^e siècle, un écrivain qui, comme on sait, exerça sur la pensée de Mill une grande action, mais qu'il nous est inutile, pour notre but, d'étudier ici directement, Bentham, revenant d'une certaine manière à Aristippe, avait restitué au plaisir même sa voix au chapitre, et décidé que son intensité fût le premier élément de sa valeur. Mais il paraît qu'il ne voyait pas, entre ce caractère et la durée, l'opposition qui avait tant frappé Aristippe. Car, à côté de l'intensité, il veut que l'on considère, dans le plaisir, sa durée, à laquelle il ajoute, sans plus d'hésitation, comme on sait, la certitude, la proximité, la fécondité en plaisirs nouveaux, la pureté (absence de peines), enfin l'extensibilité ou communicabilité. Cet excellent esprit, mais qu'aveugla toujours une excessive confiance dans la simplicité des choses, n'aperçut point que la raison pure, à tort ou à bon droit, promet justement à la volonté, par le détachement, une satisfaction sans mélange, qui se réengendre indéfiniment elle-même, certaine et toujours proche, supérieure aux vicissitudes du temps, qui se communique à l'infini sans se diviser, et qui, toute médiocre qu'elle puisse être en elle-même, doit écraser de cette pureté, de cette fécondité, de cette certitude, de cette proximité, de cette durée, et de cette communicabilité infinies tous les plaisirs finis qui n'ont qu'un peu plus de vivacité à leur avantage. Comme il combattait l'ascétisme, il croyait avoir rejeté bien loin de lui toutes les formes du renoncement : jamais il n'eût soupçonné que la raison pût tendre dans le plaisir même un piège à la nature.

Stuart Mill n'a probablement pas non plus aperçu clairement ce danger. Cependant, il découvre assez opportunément que la certitude, la proximité, la fécondité, la pureté, l'étendue constituent, aussi bien que la durée, des caractères plutôt circonstanciels qu'intrinsèques du plaisir ; et sans aller, assurément, jusqu'à sacrifier l'« arithmétique morale » d'Epicure et de Bentham, il veut cependant qu'on attache une importance particulière à la *qualité* du plaisir. C'est là, croit-il, un élément d'appréciation capable d'élever l'arithmétique des plaisirs fort au-dessus de ses résultats ordinaires, et de donner à l'utilitarisme tout le prestige et toute la noblesse des doctrines qui se font du désintéressement une avantageuse enseigne.

Cette innovation est de grande importance, et elle a été fort discutée.

C'est une critique devenue banale, que la qualité, dans le plaisir, ne fait qu'un avec cet élément, distinct de l'intérêt, que

les rationalistes appellent moralité, et que la nouveauté de Mill est, en réalité, la ruine de l'utilitarisme empiriste. Mill lui-même semble, à vrai dire, prêter des armes à cette critique, lorsqu'il nous déclare que, de deux plaisirs, le plus désirable qualitativement est celui que préfère un homme également *compétent* dans l'un et dans l'autre, *lorsqu'il n'est influencé par aucun sentiment d'obligation morale* (1). Il semble, en effet, reconnaître ainsi qu'il peut exister un sentiment d'obligation morale indépendant de l'attrait du plaisir. En réalité, contre un texte équivoque, Mill trouve, non seulement sa défense, mais même l'occasion d'une réplique vigoureusement offensive à ses critiques, dans sa théorie de l'obligation. Nous l'étudierons mieux un peu plus tard, et nous ne voulons ici qu'en indiquer le principe. Selon Mill, l'obligation, au moins sous ses formes les plus caractérisées, n'est nullement un phénomène moral, mais seulement un phénomène social. Le sentiment de l'obligation est, dans chaque conscience, le résultat des influences sociales les plus diverses ; et, suivant le milieu, il peut s'attacher aux conceptions de l'action les plus opposées : c'est donc un produit moralement neutre, qui n'est, en soi, ni bon, ni mauvais. La valeur de l'obligation dépend de la valeur des actions où l'obligation engage la volonté : elle ne fait point cette valeur. Nous disons que cette théorie, non seulement doit permettre à Stuart Mill de se dégager de l'objection qu'on lui adresse, mais qu'elle lui permet d'abord de porter la critique dans le camp de ses adversaires : et elle nous révèle, en effet, dans leur système une très importante équivoque, sur laquelle personne n'avait encore attiré l'attention.

Tous les philosophes rationalistes, et surtout les philosophes chrétiens et Kant, ont présenté le devoir comme une loi, une contrainte impérieuse, imposée à la nature sensible par quelque force qui la dépasse et lui reste plus ou moins étrangère. Or, cette obligation d'origine sociale que Mill vient de nous décrire réalise précisément dans la conscience de chacun une loi extérieure et supérieure à la personne individuelle. Les métaphysiciens anciens et modernes auraient eu beaucoup de peine à trouver dans la nature le fondement du devoir, comme ils le définissaient : mais ils ont connu ces préceptes qui, imposés du dehors et sans justification à la conscience, y revêtent précisément le caractère d'impériosité spécial qu'ils attribuent

(1) Liv. cité, p. 16.

à l'action de la raison ; et ils n'ont pu manquer de chercher à tirer profit pour leur thèse d'une analogie qui se présentait si opportunément. De tout temps, la parénétique, en défendant les préceptes de la tradition comme les ordres de la raison même, inclina les esprits à prendre la contrainte du milieu social pour l'obligation proprement morale.

Voilà l'équivoque dont la théorie de l'obligation de Mill débarrasse d'abord sa doctrine. Et la distinction qu'elle établit entre l'obligation de tradition et la règle d'expérience restituée, en même temps, à sa théorie de la qualité des plaisirs une signification purement empirique. Il ne s'agit plus que d'une règle de fait. C'est bien un fait qu'en chacune de nos tendances, une pointe de diamant, affinée par l'usage, conserve souvent sa sensibilité incorruptible, lorsque leurs premières exigences ont depuis long temps perdu leur aiguillon. Cette part du plaisir, qui échappe à la satiété, et qui sort de l'expérience comme d'une épreuve, en est l'élément de qualité, comme le bon fil dans le drap. Et cette appréciation de la qualité du plaisir vient toute de la pure expérience et de la nature.

Mill ne soutient pas, du reste, que le plaisir de qualité doive, en toute occasion, être préféré au plaisir plus grossier. Le raffinement n'est pas toujours de circonstance, et la nature ou la société peuvent exiger le sacrifice de nos activités les plus délicates à des activités plus utiles : la moralité, c'est à dire, selon Mill, l'utilité, n'est donc pas toujours du côté de la qualité. Il arrive aussi que le choix du plaisir soit indifférent au point de vue moral. Quand la qualité et la moralité vont ensemble, on ne voit donc aucune raison de supposer que la première ne pourrait exister, si la seconde ne lui tenait compagnie. Mais la moralité, qui suit toujours le plus raisonnable, devra être, ordinairement, du côté de la qualité, parce qu'il est rare, malgré tout, qu'une bonne raison nous engage à préférer des plaisirs grossiers à des plaisirs délicats, et qu'il n'est pas moins rare que le choix à faire, en pareil cas, soit complètement indifférent au point de vue de la raison.

On fait encore un grief à Mill du critérium qu'il propose de la qualité : « Si, entre deux plaisirs, tous ou presque tous ceux qui les ont expérimentés choisissent l'un des deux, sans être influencés par aucun sentiment d'obligation morale, celui-là sera le plaisir le plus désirable. Il y a un fait indiscutable : ceux qui connaissent et apprécient deux sortes de manières de vivre donneront une préférence marquée à celle qui emploiera leurs fa-

cultés les plus élevées. Peu de créatures humaines accepteraient d'être changées en animaux les plus bas, si on leur promettait la complète jouissance des plaisirs des bêtes. Aucun homme intelligent ne consentirait à devenir imbécile, aucune personne de cœur et de conscience à devenir égoïste et basse, même si on leur persuadait que l'imbécile, l'ignorant, l'égoïste, sont plus satisfaits de leurs lots qu'elles ne sont des leurs. Elles ne se résigneraient pas à abandonner ce qu'elles possèdent en plus de ces êtres pour la complète satisfaction de tous les désirs qu'elles ont en commun avec eux. » Pour ceux qui abandonnent momentanément les plaisirs élevés « sous l'influence de la tentation, cet abandon est compatible avec l'appréciation complète de la supériorité intrinsèque des plaisirs élevés. » Et, quant à ceux qui les abandonnent complètement, il est probable « qu'avant de se laisser aller aux plaisirs des sens, ils étaient devenus incapables des autres. Si l'on veut savoir quel est le meilleur de deux plaisirs, ou quel est le meilleur mode d'existence, celui qui donne le plus de bonheur, on doit s'en rapporter au jugement de ceux qui ont goûté aux deux bonheurs, et, s'il y a dissidence, celui de la majorité d'entre eux doit être regardé comme définitif » (1).

On objecte (2) : « Là où il y a dissidence, il ne peut y avoir infailibilité : si la minorité se trompe, qui nous dit qu'elle ne deviendra pas, à un moment donné, la majorité ?... Comment regarder comme définitif un jugement limité à quelques hommes ? Comment regarder comme éternel ce qui n'est pas universel ? Comment espérer que l'unanimité des hommes se conformera, en fait de plaisirs, à la décision d'une simple majorité ? Ce concile d'utilitaires ne peut remplacer la raison individuelle, puisqu'il ne parvient pas à l'exclure de son sein et qu'il se compose d'individus. »

Le principe de cette critique est toujours, comme on le voit, dans l'hypothèse que la théorie discutée se propose de fonder une obligation universelle ; ce qui laisse entendre qu'un précepte universellement obligatoire peut être fondé dans une théorie quelconque. Nous nous contenterons de répéter que Mill n'a aucune ambition de ce genre, que sa conception de l'obligation lui interdit même une telle ambition. Cette objection écar-

(1) *Utilit.*, p. 16 à 20.

(2) Guyau, *La Morale anglaise contemporaine*, 2^e édit., Alcan, p. 253.

tée, on verra que notre auteur ne pouvait donner de la qualité des plaisirs un critère plus heureux que celui qu'on critique, plus conforme à ce qu'on exige, en toute matière, d'un critère *de qualité*. Nous avons le droit, sans doute, de juger du plaisir par nous-mêmes ; cependant, nul homme de sens ne se refuse jamais, en aucune autre question, à contrôler les jugements de son goût par ceux des personnes qu'il estime les plus compétentes en la matière ; et il n'y a pas de raison pour que nous soyons plus insensibles à leur opinion concordante en matière de bonne conduite que nous ne le sommes en matière d'élégance, d'art ou de beau langage.

On pourrait, cependant, reprocher à Stuart Mill d'avoir abandonné la décision à la majorité, alors que, partout, en pareil cas, elle appartient à l'élite seule. Cette élite n'est point recrutée arbitrairement, et, si ses limites sont toujours un peu flottantes, elle ne comprend jamais, en tout cas, qu'un assez petit nombre d'hommes. En toute matière, les gens grossiers ont une vague conscience de leur insuffisance. Ils se portent d'eux-mêmes à élire, dans leur milieu, quelques modèles qui les dépassent, et dont le goût devient la règle du leur. Ces modèles, eux-mêmes relativement grossiers, chercheront à se perfectionner par une imitation plus parfaite, et, de degré en degré, nous nous élèverons à l'élite, qui est choix sur choix. C'est de cette élite, en matière morale, qu'il convient, sans doute, d'étudier et de suivre les jugements.

Cette réserve faite, il reste que l'on ne peut juger de la qualité d'aucune chose en dehors des appréciations du public. Ce qui se produit dans chaque individu par la comparaison des expériences, cet affinement du goût, cette délicatesse, se produit, sous une forme plus parfaite, dans la conscience sociale, par la comparaison des individus. Il ne faut pas attendre de ce travail social d'épuration un verdict catégorique en quelque matière que ce soit. La qualité des choses n'a pas de critère véritablement objectif. Mais l'échelle des expériences subjectives devient en quelque sorte infinie par la participation de tous les hommes à ces expériences ; l'épuration du goût réalisée aux plus hauts degrés de cette échelle atteint une qualité qui exprime vraiment un idéal de la nature humaine. Un homme ne se trompera presque jamais en se conformant à cet idéal.

La doctrine de Mill, ainsi présentée, se défend donc facilement contre les critiques des philosophes rationalistes, qui s'imaginent que le devoir est une *loi* universelle, et, par suite,

qu'il possède la contrainte, l'obligation spéciale des lois. Mais elle ne conservera son avantage qu'à une condition. Il faut que Mill trouve le moyen de définir le bien sans revenir à la doctrine rationaliste. Le reproche latent que sa théorie renferme à l'égard des rationalistes pourrait être ainsi explicité : « Vous êtes incapables de définir l'obligation par la raison pure, et ce que vous prenez pour une obligation de raison n'est qu'un instinct, une tradition aveugles. » Mill croit cependant à une obligation de raison. Il est fort éloigné de confondre, comme on a fait après lui, l'obligation morale avec cet instinct ou tradition de société. Il s'engage donc à donner une définition de la loi morale qui soit à la fois empirique et distincte de la loi purement sociale des mœurs.

Malheureusement, sa doctrine ne répond pas à cet engagement tacite. Sa théorie de la qualité des plaisirs joue dans sa morale le même rôle que la théorie de l'activité chez les Stoïciens. Elle le ramènera, à différentes reprises, à sentir ce qu'il y a d'original dans une loi de l'action ; mais elle ne l'empêchera pas de proposer à l'action, tout comme les Stoïciens, une loi qui la détruit. C'est que sa perspicacité ne va pas jusqu'au principe de l'erreur idéaliste. Sans doute, les rationalistes ont toujours utilement profité de la ressemblance qui existe entre l'obligation de raison et l'obligation de tradition : mais cette confusion n'est pas aussi sans quelque fondement : car ces deux formes d'obligation constituent également des lois générales ; et c'est ce caractère commun qui destinait les deux doctrines, après s'être rapprochées longtemps avec équivoque, à se confondre finalement l'une dans l'autre. Pour échapper lui-même au rationalisme, Mill nous doit donc une définition nouvelle d'une loi d'action : une définition qui énonce, contre toutes les théories de la loi qui nous asservissent, que notre loi est notre œuvre et la création de notre liberté. Mais il ne pourrait justifier un tel principe sans modifier toute la doctrine empiriste de la connaissance et de l'action. Il devrait établir, en général, que les lois ne sont pas objectives, et renoncer à ce principe de l'empirisme : que la nécessité est un effet de perceptions habituelles de consécutions. La suite de cette première réforme serait que l'homme n'a pas une loi qui puisse être conçue comme *le bien de sa nature vraie*. Car, si son activité poursuit un bien vrai, comme toute vérité est générale, ce bien est nécessairement un bien général et qui supprime son activité et sa liberté mêmes. Ainsi la logique devrait conduire Mill à renoncer à tous les principes de l'empirisme théorique et

pratique, au déterminisme et à l'utilitarisme à la fois. Il n'en a même pas le soupçon.

Sa théorie de la qualité des plaisirs l'engageait cependant, disons-nous, dans cette voie. Il saute aux yeux qu'en faisant de la qualité des plaisirs l'élément prépondérant de leur choix, on a donné la direction de la conduite, non pas au plaisir même, mais à l'activité secrète qui le pousse à se diminuer en se raffinant, et qui peut avoir une autre fin que le plaisir. C'est un phénomène remarquable, en effet, que la nature mieux consciente en arrive à préférer, dans le plaisir, la qualité à la quantité, comme si le plaisir en lui-même lui était un bien secondaire. Mais ce n'est pas seulement un plaisir moindre qu'elle peut préférer à un plaisir plus grand : suivant la propre excellente observation de Mill, elle peut aussi trouver plus de « qualité » à une souffrance qu'à un plaisir. Et cela devra surtout arriver, à coup sûr, si elle juge de la qualité par l'opinion des gens compétents : car nous ne pouvons suivre ordinairement cette opinion sans être conduits à faire abstraction, dans bien des cas, de la nôtre propre. Il est évident que la qualité devient alors elle-même un caractère purement « circonstanciel » pour le plaisir que nous choisissons. Elle lui appartient par cette « circonstance » qu'il est préféré d'un grand nombre d'hommes, bien qu'aucun attrait ressenti ne le recommande à nos préférences particulières. Cependant, du jugement de qualité fondé sur des expériences personnelles, on passe tout naturellement, comme nous l'avons dit, au jugement de qualité fondé sur les expériences des autres. Tout jugement de qualité du premier genre suppose déjà, en effet, une part de désintéressement : il est impossible que ce jugement ne s'oppose pas une infinité de fois à nos préférences, à nos intérêts les plus vifs. Or, il est naturel que celui qui se soumet ordinairement, bien qu'à contre-cœur, à l'appel des plaisirs de qualité, où s'exprime une expérience purement personnelle, et, par suite, nécessairement étroite, de la destination la plus profonde de la nature, s'enchaîne sans trop d'hésitation à des maximes fondées sur une expérience plus étendue et justifiées par des adhésions nombreuses. Cela est naturel, et je ne m'étonne pas que Stuart Mill le reconnaisse ; mais cela détruit l'axiome hédoniste : que « le plaisir est la seule fin désirable ». Ce qui est fait pour surprendre davantage, c'est que ce point même, Stuart Mill semble l'accorder. « Il vaut mieux, dit-il, être un homme *malheureux* qu'un pourceau satisfait, Socrate *mécontent* qu'un imbécile heureux. Et, si l'imbécile et le pourceau sont d'une opinion différente, c'est

qu'ils ne connaissent qu'un côté de la question » (1). A la vérité, il remarque que le plaisir de qualité qui consiste dans les jouissances de l'intelligence compense et au-delà pour l'homme supérieur toutes les souffrances positives. Mais il faut reconnaître qu'il ne les compense pas du point de vue purement hédoniste. « L'animal est heureux, dit Stuart Mill : l'homme est content *dans le malheur* et préfère cet état » (2). On pense malgré soi à l'Epicurien qui s'est fait une joie inébranlable à tous les supplices. Du reste, Mill reconnaît, dans ce texte même, qu'il s'agit ici de contentement plus que de plaisir. La compensation en question ne vient pas donc, à proprement parler, du plaisir, mais de l'indifférence de la volonté détachée, qui fait son bonheur de sa privation même. Ce qui compense la souffrance, c'est donc le sentiment que le plus grand bien n'est pas de jouir, mais de suivre sa nature et de se soumettre à l'ordre des choses. Ce sentiment, dans son caractère spécial et irréductible, Mill l'appelle « dignité humaine ». Impossible de le mieux caractériser. « Ce qui exprime le mieux, dit-il, la répugnance qu'éprouve un être doué de facultés plus élevées à tomber dans ce qu'il sent être un degré d'existence moins élevé, c'est un sentiment de dignité que possèdent tous les êtres humains, sous une forme ou sous une autre. Pour ceux chez qui ce sentiment de dignité est puissant, il forme une partie si essentielle de leur bonheur que rien de ce qui entre en lutte avec lui ne saurait, si ce n'est momentanément, leur être un objet de désir » (3). Il suit bien de ce texte que les satisfactions de la sensibilité ne sont pas ce qui règle l'activité, que les sources de l'action descendent plus bas que les prévenances du plaisir.

Tout cela devait donc conduire Stuart Mill, comme nous le disions, à chercher la loi de l'activité en dehors du *bien* de la nature. Et c'était là le salut pour ce système, puisqu'on n'a jamais pu chercher la loi d'action dans le bien, sans admettre que la loi consiste pour l'activité à se détruire. Stuart Mill, malheureusement, ne croit pas à la nécessité de cette relation. Il va donc chercher à rationaliser, c'est à dire à généraliser, le plaisir ; et l'ambition de trouver un bien qui soit *général* le ra-

(1) *Utilitarisme*, p. 18.

(2) *Ibid.*

(3) P. 21.

mènera au même rationalisme où l'ambition de découvrir un bien constant conduisait Epicure. Car il ne s'agit là que d'une même ambition sous deux apparences distinctes.

SECTION II

L'idéalisme du système.

La théorie du bonheur général

I

QUE LE « BONHEUR GÉNÉRAL » N'EST QU'UN AUTRE NOM DE L' « IDÉE »

« La doctrine de la qualité, *du reste* », nous dit Mill, sur un ton de détachement qui nous montre combien lui-même en méconnaît la portée, « n'est point nécessaire pour accepter le principe utilitaire ; car ce principe n'est pas seulement celui du plus grand bonheur de l'agent, mais encore celui du plus grand bonheur total et général. Et, si l'on peut douter qu'un noble caractère soit toujours heureux à cause de sa noblesse, on ne peut douter qu'il ne rende les autres hommes plus heureux » (1).

Ce principe du bonheur général, apporté de cet air rassuré dans une doctrine qui fait du plaisir individuel la base de toute la morale, a encore plus étonné que la théorie de la qualité, et nous ne nierons pas, cette fois, que l'étonnement n'ait une justification. Remarquons, cependant, que ce principe n'est pas propre à Mill (le meilleur de sa thèse n'est pas ce qu'il emprunte) : or, c'est un fait bien digne d'attention que la théorie qui a suscité le plus de critiques aux doctrines utilitaires est celle qu'elles paraissent s'être toujours le moins préoccupé de jus-

(1) P. 21.

tifier. Il semble que l'on considère d'un côté comme évident ce que l'on regarde de l'autre comme absurde et contradictoire.

C'est ce que l'on constate déjà bien chez Bentham ; et l'on dirait que ce philosophe a même attribué au principe de l'intérêt général l'évidence d'une vérité d'arithmétique. « Si chaque homme, dit-il, agissant avec connaissance de cause dans son intérêt individuel, obtenait la plus grande somme de bonheur possible, alors l'humanité arriverait à la suprême félicité, et le but de toute morale, le bonheur universel, serait atteint » (*Déontologie*, I, 19). Et ailleurs : « Comment obtiendra-t-on le bonheur de tous dans la plus grande proportion possible, si ce n'est à la condition que chacun en obtiendra pour lui-même la plus grande quantité possible ? De quoi se composera la somme du bonheur total, si ce n'est des unités individuelles ? » (*ibid.*, 26).

Il y a là, du reste, un argument qui, sans doute, pris à la lettre, ne peut être réfuté. Dès que l'on suppose que *chaque* homme obtient la plus grande somme de bonheur possible, le terme « possible », dans l'hypothèse, n'indique plus les possibilités absolues des différents hommes. Il indique leurs possibilités sous la restriction que chacun soit heureux. Mais cette restriction, pourquoi l'individu l'accepterait-il ? Posons la question ainsi : « Un individu, agissant avec connaissance de cause dans son intérêt individuel, obtient la plus grande somme de bonheur possible : est-il évident que le bonheur a gagné de ce fait en extension, en généralité ? » La réponse dépend évidemment de ce qu'on entend par « agir avec connaissance de cause dans son intérêt individuel ». Si le véritable intérêt de chacun est l'extension brutale du moi, la toute-puissance, le bonheur général sera menacé par tous les individus conscients et énergiques. Cette menace ne peut être détournée que d'une manière : il faut prouver que le véritable intérêt de chacun est naturellement d'accord avec celui de tous. La morale utilitaire doit définir le souverain bien de telle sorte que tout le monde y puisse atteindre.

C'est par là que cette morale revient toujours au rationalisme. C'est par là qu'elle y était déjà ramenée chez Epicure. On considère généralement, il est vrai, que le principe de l'intérêt général est une addition des utilitaires modernes à l'hédonisme antique : mais on ne peut rien dire de plus inexact. Rappelons le principe des éliminations pratiquées par Epicure sur les différents plaisirs pour en dégager l'idée du bien *vrai*. Ce bien

ne doit être inaccessible à aucun homme. Il ne peut donc être aucun des biens dont un homme pourrait être privé, non seulement par le fait de la nature, mais aussi par le fait d'autres hommes. Aucun des biens qu'on se dispute n'est le bien véritable, lequel n'est jamais objet de désir. Si donc l'harmonie sociale, dans le système d'Epicure, n'est pas le bien, elle en est le signe. C'est ainsi qu'une doctrine peut avoir pour objet le bonheur général, même alors qu'elle semble s'en soucier le moins. Rousseau pareillement, avec le bonheur d'Emile, assure le bonheur général, grâce à des éliminations pratiquées sur les différents biens dans l'esprit d'Epicure. Le principe des éliminations d'Epicure et de celles de Rousseau, c'est donc l'idée de bien général, que les modernes mettent seulement mieux en relief.

Or cette idée est fort dangereuse. Sans doute, la définition de la morale ne peut être abandonnée au caprice de chacun ; et il rentre, du reste, dans le concept même d'une règle (qu'elle soit morale ou non), que plusieurs choses sont soumises à une loi commune. Mais il rentre aussi dans le concept d'une action que quelque chose est fait, c'est-à-dire est créé et mis au monde ; et l'on ne peut proposer à l'action de *se soumettre* à une loi générale sans lui proposer de se détruire. Le problème moral consiste à donner un sens à cette formule : *faire sa loi* ; et, si la loi ne peut être faite, si elle est toujours la règle de ce qui se fait, c'est que le problème de l'action est absurde et que l'action ne peut jamais devenir raisonnable. Mais les empiristes, tout semblables, en cela, aux rationalistes, n'ont aucun soupçon de cette vraie nature de la difficulté morale, et qu'une certaine généralité de la loi est la ruine de l'individualité même. Même s'ils s'attachent à un individu, ils ne cherchent, dans l'individu qu'ils considèrent, qu'un trait à la fois stable et commun de la nature humaine ; et c'est à ce trait qu'ils veulent réduire tous les hommes, comme autant d'unités interchangeables du chiffre humain. Or, dès qu'on est inspiré par la préoccupation de la généralité, il importe fort peu que l'on considère un homme ou tous les hommes : la vérité est que, dans les deux cas, on considère seulement un symbole du genre, l'homme en général. Mais le bien de l'homme en général ne peut être le bien de l'homme en particulier : si celui-ci se plaît aux querelles ou à l'amitié, s'il aime une femme, des enfants, un coin du sol, qu'il disputera contre toute la terre, l'homme en général, par hypothèse, ne possède aucune de ces déterminations. Il faut retrancher tout ce qui caractérise les individus comme tels pour constituer le

genre ; et il est évident que l'on ne trouvera jamais dans l'idée du genre la lutte entre les propres individus dont il est fait. Voilà l'évidence dont s'inspirent secrètement les utilitaires. Ils vont construire un homme génériquement parfait, c'est-à-dire exempt de toutes les tendances particulières aux individus. Ensuite, il leur suffira de multiplier ce symbole en millions d'exemplaires, et nous aurons précisément l'humanité bienheureuse que nous cherchons : chaque homme y atteint, en effet, toute la perfection générique de son activité, et nul n'y fait obstacle à l'activité d'aucun autre.

Ces idées ne se trouvent pas, sans doute, expressément dans Bentham ni dans Stuart Mill. Elles ne se trouvent pas davantage expressément dans Epicure. La métaphysique, dans ces doctrines, n'est point consciente : c'est un instinct, qui ne se manifeste que sous forme de postulats. C'est un postulat, chez Bentham, que l'accord fondamental des intérêts individuels. Un tel postulat, contraire aux faits, ne peut prendre sa force que dans le sentiment que les faits n'expriment point la nature, et que cette nature, au fond, est ordonnée, harmonieuse, adaptée. On n'est pas empiriste parce que l'on propose à l'activité le plaisir pour fin, mais seulement si l'on détermine cette fin empiriquement. Dès que l'utilitarisme marque que les faits de la vie courante ont moins de prix pour lui qu'une doctrine, il peut être soupçonné d'apporter à l'activité une règle qu'il ne lui a point demandée ; et il suffira toujours, en pareil cas, d'analyser cette règle pour y retrouver le postulat rationaliste.

Mais on nous accusera peut-être de simplifier l'argument de Bentham. Jouffroy avait déjà fait remarquer que cet argument, pris à la lettre, renferme une substitution du genre à l'individu, et il s'étonnait que cette substitution ne fût justifiée par aucune preuve. Guyau lui reproche (1) de n'avoir pas su apercevoir cette preuve, et il insiste sur le grand rôle attribué par Bentham aux plaisirs de la sympathie (2). Si grand que soit ce rôle, il ne peut justifier l'argument en question. Lorsque l'on affirme que l'intérêt général est le but général, sous prétexte que l'intérêt privé est le but de chacun, on ne considère pas un intérêt privé spécial

(1) *Morale anglaise contemporaine*, p. 25, note.

(2) *Ibid.*, p. 18 et suivantes

et plus ou moins accommodé de sympathie ; on assure que l'intérêt privé, *quel qu'il soit*, ne peut s'additionner à lui-même sans donner pour total l'intérêt public. Cette preuve se suffit donc à elle-même et possède sa propre évidence, qu'elle emprunte toute à la mathématique secrète de l'idéalisme.

Or, lorsque Mill, au chapitre IV de son *Utilitarisme*, veut nous fournir une preuve définitive du principe d'utilité générale, voyez comme il se rapproche naturellement de Bentham : « On ne peut donner la raison qui fait que le bonheur général est désirable ; on dit seulement que chaque personne désire son propre bonheur ; c'est un fait, et nous avons ainsi la seule preuve possible que le bonheur est un bien, que le bonheur de chacun est un bien pour chacun, et que le bonheur général est un bien pour tous » (1).

Tel est donc le postulat de la doctrine. Il s'agit avant tout de soumettre les hommes à une règle que la raison comprenne. Or elle ne comprend que le général : et toute règle est un niveau. Maintenant, la doctrine ne peut oublier son enseigne empiriste, et nous ne trouverons que des faits pour devanture à cet idéal rationnel. Le désintéressement, ici comme ailleurs, va servir de substitut sensible à la loi de pure raison. Et c'est là ce que les amis et défenseurs de la doctrine, comme fait Guyau, nous opposeront toujours, pour nous dissimuler son secret rationalisme et son secret ascétisme. En réalité, nous ne retrouverons ici encore qu'une expression nouvelle d'une éternelle équivoque de l'idéalisme : dans tous les systèmes, l'altruisme n'est que le paravent de la raison pure.

II

L'ASCÉTISME DE MILL OU LA RÉALISATION DE L'« IDÉE » DANS LE PRÉSENT

A vrai dire, cette équivoque est mille fois plus apparente chez Stuart Mill que chez Bentham. Bentham ne connaît qu'une sympathie grossière, qui n'exige aucun sacrifice personnel. Il

(1) P. 66.

s'imaginait, comme on sait, que la doctrine économique d'Adam Smith avait révélé l'existence d'une harmonie naturelle entre tous les intérêts humains. L'ouvrage de cet économiste est, à ses yeux, « un traité de bienveillance universelle » (*Deont.* I, 208) : « les peuples sont associés, et non rivaux, dans la grande entreprise sociale » (*ibid.*) ; notre propre intérêt doit nous conduire à ménager les autres comme les instruments de notre fortune. L'intérêt doit même nous pousser plus loin. « Comment un homme pourra-t-il être heureux, si ce n'est en obtenant l'affection de ceux dont dépend son bonheur ? Et comment pourra-t-il obtenir leur affection, si ce n'est en les convaincant qu'il leur donne la sienne en retour ? Et cette conviction, comment la leur communiquer, si ce n'est en leur portant une affection véritable » (I, 27) ? A mesure donc que notre activité s'étend, nos affections aussi doivent s'élargir. Or « il n'est en fait presque pas d'individus qui ne soient rattachés à la société par quelque lien plus ou moins fort. Le cercle s'étend, l'intimité se fortifie à mesure que la société s'éclaire. L'intérêt, d'abord renfermé dans la famille, s'étend à la tribu, de la tribu à la province, de la province à la nation, de la nation au genre humain tout entier » (I, 208).

C'est aller vite en besogne. En réalité, il existe une différence profonde entre l'harmonie économique des intérêts, qui, si elle n'est point un fait, peut, au moins, être jugée réalisable, et l'harmonie des désirs, dont Bentham fait la base de son optimisme moral. Tout marché conclu suppose deux hommes accordés, mais non point nécessairement deux hommes satisfaits, et le commerce, qui a pour base la concurrence, est fondé sur la rivalité des désirs beaucoup plutôt que sur leur harmonie. C'est ce que Rousseau avait bien vu : si, à ses yeux, toutes les natures humaines sont accordées, ce n'est point par où elles désirent ; c'est, au contraire, par où elles peuvent cesser de désirer : la concurrence vient du désir, et l'harmonie, du renoncement. La théorie optimiste de Bentham ne pouvait résister à une étude impartiale des faits. La doctrine de Ricardo, celle de Darwin, vinrent successivement porter à l'optimisme économique, puis à l'optimisme tout court, des coups fort rudes. Il fallut revenir des illusions qu'on s'était faites sur les avantages de la liberté. Il fallut concéder que la concurrence fait des victimes, que les lois de la vie sociale, celles de la vie en général, ont naturellement peu d'égard au détail misérable des individus.

Le principe utilitaire de l'accord du bonheur général et du bonheur particulier ne pouvait survivre à de telles conces-

sions sans se modifier profondément. Les natures humaines, va-t-on dire, sont accordées, c'est entendu ; mais, pour apercevoir cet accord, il ne suffit pas de considérer la nature en n'importe quel point : l'optimisme n'a pas ses titres tout grand étalés dans l'expérience. L'intérêt de l'individu qui s'accorde nécessairement avec celui du groupe n'est pas son intérêt le plus apparent. Peut-être est-ce un intérêt qu'il ne connaît pas, qu'il n'apprécie pas. Il faut combattre cette voracité qui se précipite au plaisir, et qui, dans tout ce qui est agréable ou utile, reconnaît un signe du bien véritable. Il faut chercher dans la nature une sympathie raffinée, un véritable instinct de sacrifice. Nous voyons comme Stuart Mill recevait la doctrine tout inclinée déjà par une sorte de logique intérieure vers l'ascétisme d'Epicure et de la morale éternelle.

C'est au point même où nous avons abandonné l'exposition de son livre que Stuart Mill introduit la discussion de ces idées, en se faisant adresser l'objection suivante : — Le bonheur est inaccessible. La recherche du plaisir, de l'intérêt, nous heurte sans cesse aux hommes et aux choses : si l'on veut maintenir le principe du bien général, il faut donc imposer à l'homme de se limiter et de se contraindre.

C'est la difficulté qui entraînait déjà Epicure à restreindre si fort le champ des plaisirs raisonnables. Mill s'engage dans la même voie, et voici d'abord, en vedette, l'idée épicurienne, qu'à défaut du plaisir positif, on peut toujours chercher l'absence de souffrance, « la préservation ou l'adoucissement du malheur » (1), le plaisir négatif.

Cependant, la doctrine a d'autres ressources. Epicure connaissait des plaisirs positifs presque assurés, un bonheur facile à l'homme modéré et content de peu. « Si cette affirmation » (que le bonheur est inaccessible), dit Mill dans la même pensée, « n'est pas un sophisme, du moins, elle est une exagération. » Le bonheur dont parlent les utilitaires « ne compose pas une existence d'extase, mais une existence faite de peines peu nombreuses et transitoires, de plaisirs nombreux et variés, avec une prédominance de l'actif sur le passif, une existence assise sur

(1) P. 23.

ce principe qu'il ne faut pas demander à la vie plus qu'elle ne peut donner » (1).

Mais que doit-elle donner, selon l'esprit de la doctrine ? Nous allons trouver ici ce qui correspond au premier jeu d'Épiqueure : la bonne vie du sage oisif, sain, libre de soucis matériels, sensible aux arts et à la nature, et à qui les amis ne font point défaut. Si l'on perd sur ce jeu, il reste à retourner une dernière carte : le renoncement.

On peut distinguer, nous dit Mill, « deux éléments principaux et constitutifs d'une vie heureuse,... un seul suffit même parfois : la tranquillité et le mouvement. Avec beaucoup de tranquillité et peu de plaisirs, bien des gens se trouvent contents. Avec beaucoup de mouvement, d'autres se consolent de bien des souffrances ». Or ces deux biens peuvent être facilement assurés à tout homme, et ils sont tels que l'un prépare ordinairement à goûter l'autre (2). Joignez-y les « affections privées ou publiques » et « la culture intellectuelle ». « Ceux qui ont cultivé l'amitié ou l'amour plus général des hommes conservent jusqu'à la mort l'intérêt qu'ils prenaient à la vie dans toute la vigueur de leur jeunesse et de leur santé. » Or « chaque être humain, à des degrés différents, est capable d'affections privées et naturelles » ; et, d'autre part, « rien ne s'oppose à ce qu'une culture d'esprit suffisante pour faire prendre de l'intérêt aux choses de l'intelligence soit l'héritage de quiconque naît dans un pays civilisé » (3).

On ne peut nier que le bonheur ainsi défini est, sans doute, *possible*. Voilà une bonne page de psychologue, de bons conseils et de bonnes espérances. Mais nous n'étudions pas la question en purs psychologues ; et il s'agit beaucoup moins pour nous de savoir comment l'homme peut être heureux que de savoir comment il doit l'être. C'est une loi de l'action que nous cherchons et que notre auteur nous a proposé de chercher avec lui. Lorsque cette question était posée : « Le bonheur est-il accessible ? » nous comptions qu'on allait nous parler du bonheur comme on l'avait défini, de ce bonheur universellement poursuivi et universellement accessible : du bonheur général ; et nous apercevions dans cette question une autre forme de celle que les rationalistes se posent : « Le devoir est-il possible ? » et qui

(1) P. 24.

(2) P. 25.

(3) P. 26 et 27.

signifie, non pas : « Quelques hommes peuvent-ils l'accomplir ? » mais : « Tous les hommes peuvent-ils l'accomplir ? » Il est évident que le développement précédent ne répond pas à cette question. Et il n'y répond pas davantage par cette idée que « la pauvreté pourra être supprimée par la sagesse de la société », la mort, « reculer devant les progrès de la médecine » (1). Aucune doctrine ne nous a jamais interdit positivement d'aimer les arts, les hommes, de rechercher le repos ou le mouvement, de fuir la mort ou la pauvreté. Le problème est de justifier en raison les biens que la nature poursuit : nul système n'y est parvenu qu'en ramenant les diverses inclinations naturelles au seul désir du néant. Stuart Mill a-t-il une conception de la loi rationnelle qui lui permette d'échapper à ces conclusions ? Car, pour ce qui peut me rendre heureux, je le sais assez bien par moi-même, et ce n'est pas le renseignement que j'attends d'un système de morale : j'en attends qu'il me dise comment je puis être heureux sans être un sot, ce qu'il ne fera jamais, s'il ne me parle que de mes goûts et de ma nature sensible.

Dira-t-on que la signification proprement morale des pages que nous commentons se trouve en ce que l'auteur y cherche à définir un bien individuel qui puisse être généralisé sans inconvénient ? Soit. Mais l'idée de ce bien reste imprécise. Tout le monde désire du mouvement : quel sera le mouvement généralisable ? Tout le monde désire du repos : quel est le repos conforme à la règle universelle ? L'amour a de tout temps causé autant de mal que de bien ; l'affection est souvent injuste, exclusive ; la passion politique a des excès fâcheux. Epicure nous permet d'abord quelques plaisirs ; en second lieu, il les déclare inutiles ; et, finalement, on aperçoit qu'ils étaient même, dans sa pensée, contraires à la loi, qui nous ordonne de nous suffire à nous-mêmes : la loi de constance condamne l'activité même. On peut soupçonner le même progrès dans la pensée de Mill. Il nous a dit qu'il faut savoir se contenter de peu. Mais, alors, la loi n'est pas le désir de chacun ; c'est un désir restreint et mutilé. Nous rencontrons maintenant cette remarque : les « vicissitudes de la fortune et autres désappointements causés par les circonstances extérieures », lorsqu'ils ne viennent pas « d'institutions sociales mauvaises et impar-

(1) P. 28.

faites », sont « généralement l'effet de grossières imprudences, de désirs malsains » (1). Ce langage énergique indique que l'auteur possède une règle qui juge la nature. Nous savons, enfin, qu'en matière sociale, il n'est pas optimiste comme Bentham : il ne croit pas que la liberté sans réformes soit le remède souverain aux maux sociaux. Tout cela nous fait présager une théorie plus ascétique, qu'une autre objection va faire apparaître.

C'est l'objection suivante : — L'homme peut et doit vivre sans bonheur. « Toutes les nobles créatures l'ont senti et n'ont acquis leur noblesse qu'en apprenant la leçon d'Entsagen ou le renoncement » (2).

On doit croire que l'auteur va protester de toutes ses forces contre une telle assertion. Sa réponse nous montre, au contraire, combien sa pensée est, au fond, identique à celle-là. « Vu l'état présent du monde » (limitons nous-mêmes nos considérations, pour le moment, au monde présent), « il n'est pas de meilleur moyen, pour obtenir tout le bonheur qu'il est possible d'atteindre, que d'avoir la conscience de pouvoir s'en passer ; car rien, si ce n'est cette conscience, ne peut élever un individu au-dessus des accidents de la vie, en lui faisant sentir que ni le sort, ni la fortune adverse ne pourront l'abattre. Une fois pénétré de ce sentiment, il est affranchi de toute inquiétude excessive au sujet des maux de l'existence, et il peut, comme bien des Stoïques aux plus mauvais temps de l'empire romain, puiser tranquillement aux sources de satisfactions qui sont à sa portée, sans plus se soucier de leur durée incertaine que de leur inévitable fin » (3).

Que ne nous disait-on cela tout de suite ! Le bonheur sûr est dans la résignation aux lois de l'univers. Il est manifeste que cette maxime pourrait dispenser de toutes les autres. Elle est, du reste, aussi mal accordée avec les autres que la dogmatique, en général, dans les systèmes, avec la parénétique. Ne cherchons pas, toutefois, en la détachant à l'excès, à lui donner une importance qu'elle n'a point dans l'esprit de l'auteur. Nous la relevons comme un symptôme d'une pensée qui se cache et s'ignore. Il n'est pas, évidemment, dans l'esprit de l'utilitarisme de manifester ordinairement son idéalisme secret sous cette forme aristonienne.

(1) P. 28.

(2) P. 23.

(3) P. 30.

Et, au contraire, Mill va condamner les doctrines qui placent le bonheur dans le renoncement. Mais, dans cette condamnation même, il ne parviendra pas à dissimuler les traits caractéristiques de l'idéalisme.

Il croit se distinguer profondément de ces philosophies du renoncement en ce qu'il veut que le renoncement ait un but et qu'il refuse de l'admirer en lui-même. Avec Bentham (et c'est une idée que nous retrouverons aussi chez Spencer), il pense que la doctrine du renoncement n'est qu'une survivance des anciennes religions sauvages qui regardaient le bonheur et même la vie de l'homme comme injurieux en quelque manière à Dieu, et qui commandaient des sacrifices humains pour désarmer la colère qu'il en devait ressentir. Le sacrifice humain disparu, les mortifications individuelles, le renoncement, le remplacent.

Il est bien possible que la philosophie ait travaillé à l'origine sur des mythes barbares pour leur donner une signification plus acceptable. Mais la doctrine du renoncement se retrouve dans une infinité de systèmes qui n'ont en eux-mêmes rien de mythique, et elle y est accompagnée d'arguments qui pourraient, à la rigueur, dispenser de lui chercher une origine populaire. Or, ces arguments sont précisément de ceux que Mill ne peut rejeter. Déterminer un bonheur *vrai*, c'est-à-dire universel, en ce double sens qu'il appartienne à tous les hommes, et qu'il puisse leur être assuré à tous durablement : tel était l'objet de toutes les morales ; et, dans toutes les morales, cette ambition d'universaliser, de rationaliser le bonheur entraînait par elle seule à une définition ascétique du bonheur. Non pas que l'on vît tout de suite cette conséquence, ni qu'on l'acceptât toujours explicitement. Platon, Aristote, Epicure, Zénon, Spinoza se défendent formellement d'y consentir. Mais, qu'ils le veuillent ou non, la règle qu'ils appliquent à la conduite exclut toute activité, parce qu'il n'y a point d'activité qui soit générale, et que la règle doit être générale. Ils ne sacrifient donc pas l'activité de gaieté de cœur ; ils la sacrifient pour la règle, pour rendre l'homme heureux suivant la règle, pour universaliser son bonheur. Or tel est précisément le but de Mill.

Il est vrai, Mill considérera plus volontiers l'idée d'universalité dans sa signification sociale : ses prédécesseurs enfermaient davantage leur sage en lui-même, et, s'ils apercevaient que son détachement assure le bonheur des autres, cependant, ils insistaient peu sur ce point. C'est qu'ils se rendaient compte que le renoncement des autres est seulement une des conditions du bon-

heur de chacun. La condition la plus importante du bonheur doit être toujours cherchée, suivant eux, dans le renoncement personnel, et ce dernier reste aussi très justement le fondement de toutes leurs morales sociales.

Il y a là une logique que Mill a certainement sentie, mais qu'il ne se résigne pas à reconnaître ; et, tout en présentant le détachement personnel, suivant le texte précédemment cité (1), comme la condition fondamentale du bonheur individuel, il a fort à cœur que ce détachement s'exerce au profit de tel ou tel individu, qui ne serait point, par conséquent, lui-même, heureux par son détachement propre. « Le héros ou le martyr doit volontairement se passer de bonheur pour l'amour de quelque chose qu'il place au-dessus de son bonheur individuel. Ce quelque chose, qu'est-ce, si ce n'est le bonheur général, ou quelques éléments indispensables à ce bonheur ? Il est beau de savoir renoncer complètement à sa part ou même à ses chances de bonheur ; mais, après tout, ce sacrifice doit être fait en vue d'une fin ; il n'est pas sa propre fin... Rendons honneur à ceux qui peuvent dédaigner pour eux-mêmes les jouissances personnelles de la vie, lorsque, par cette abnégation, ils contribuent noblement à augmenter la somme de bonheur général ; mais celui qui fait ce sacrifice ou qui prétend le faire dans un autre but ne mérite pas plus d'être admiré que l'ascète debout sur sa colonne » (2).

Ce texte, auquel on pourrait en joindre beaucoup d'autres semblables, nous prouve évidemment que Mill a le plus grand souci que la vie raisonnable de chaque individu se confonde avec la plus large vie sociale et affectionnelle, suivant la maxime évangélique qu'il s'approprie : « Aimez-vous les uns les autres » (3). Mais justifie-t-il cette confusion ? Ce qu'il y a de précis, dans tous ces textes, c'est que le bonheur général suppose le désintéressement individuel : ce que nous entendons en ce sens que le bonheur général est la loi, qui, toujours, néglige les individus. Si le « désintéressement » dont on parle, c'est l'affection, l'attachement, nous ne voyons plus ce qui permet de le généraliser. Nous le répétons : il ne s'agit pas ici de savoir ce que la nature apprécie, ce qu'elle es-

(1) P. 19.

(2) P. 31.

(3) P. 33.

time. Il s'agit de justifier ses appréciations et son estime en raison. Or la raison, comme Mill la conçoit, c'est la loi, c'est le genre. Altruisme, au sens naturel du terme, ne signifie pas : loi générale d'action. Nous disions que l'affection, l'amour, peuvent opposer les hommes autant que l'intérêt et la haine ; et, si le bien, c'est l'accord des natures humaines, il ne peut pas plus être défini par l'affection et par l'amour que par aucun autre sentiment naturel. Or Stuart Mill nous parle d'une bienveillance qui réaliserait la concorde universelle, le bien de tous. Il s'agit donc d'un sentiment susceptible de réaliser le bien général comme on l'a défini ; c'est le sentiment qui fait de chacun le sujet de la loi. Mais alors ce sentiment n'atteindra son but qu'en se confondant avec le renoncement ; car nul ne se conforme dans son action à la loi du genre qu'en renonçant à exprimer son individualité dans cette action.

Nous reconnaissons qu'il ne s'agit ici encore que de conjectures. Mais ces conjectures sont l'unique interprétation de la pensée de Mill qui puisse lui donner une valeur de système. Si cette doctrine n'est point un système, inutile d'insister. Mais il est incontestable que Stuart Mill a voulu systématiser l'action. C'est ce que la suite de cette étude nous révélera bien évidemment, et aussi que la théorie devient toujours plus idéaliste, à mesure qu'elle devient plus systématique.

III

LE SOCIALISME DE MILL, OU LA RÉALISATION DE L'« IDÉE » DANS L'AVENIR

L'auteur se proposait de trouver un principe d'action individuelle qui assurât le bien général. C'est ainsi, avec presque tous les théoriciens de l'action, qu'il définissait la règle morale. Mais il n'a nullement démontré que l'altruisme fût ce principe. Et c'est alors aussi que nous le voyons recourir à une théorie qui, sans doute, pourra passer pour une échappatoire, mais qui, du moins, témoigne que les explications qu'il a données de sa pensée lui paraissent à lui-même insuffisantes.

Si le présent n'offre pas le moyen d'accorder la nature avec la loi, l'activité individuelle avec le bien général, il reste le recours à l'avenir. Les métaphysiciens parlaient d'une cité de Dieu où la vie rationnelle se réalise, en même temps que disparaissent les conditions de la vie naturelle. Les empiristes, com-

me ils font descendre la loi du ciel sur la terre, y font descendre aussi cette chimère paradisiaque, qui n'est que la chimère d'une loi vivante et réelle. Tel est l'artifice qui apparaît bien opportunément dans le livre de Mill à l'endroit où nous sommes parvenus ; et il se montre encore mieux un peu plus loin, au chapitre III, où l'on nous dit que la règle : Aimez-vous les uns les autres, est seulement « la règle de perfection *idéale* de la morale utilitaire » (1) : ce qui signifie, comme le contexte l'explique, qu'un utilitaire ne pourra jamais pleinement reconnaître cette règle avant que l'intérêt de l'individu, dans son travail d'épuration continu, n'en soit venu à se confondre avec le bien général. Donc, en l'état présent des choses, l'intérêt de chacun et le bonheur général sont, dans un grand nombre de cas, opposés ; les activités se contrarient ; et l'on peut craindre que le bien général ait sa condition présente dans le renoncement individuel. Mais voici le remède à cet état de choses : la *législation* réalisera l'accord des *intérêts*, et l'*éducation* l'accord des *senti-ments* (2).

On ne nous fait point connaître ici les moyens, dont Mill a parlé ailleurs ; mais, sans insister sur l'imprécision du texte, nous voudrions relever son équivoque. Les « intérêts », manifestement, désignent ici les garanties de l'individualité : on ne veut point que l'individu se sacrifie et se renonce pour assurer le bien général ; on craint d'avoir trop penché vers la thèse ascétique, et l'on se retourne d'un autre côté. Mais, si les intérêts s'accordent, le concours de l'affection désintéressée est inutile. Comme aussi l'accord des intérêts est sans objet, si le sentiment fait l'accord sans les intérêts. En réalité, dans l'incertitude où l'on est sur la possibilité de réaliser l'accord des intérêts, c'est-à-dire des activités, on ne dédaigne pas d'y suppléer, dans la mesure du possible, par l'accord des désintéressements, c'est-à-dire des renoncements. Et l'on feint que les deux puissent être réalisés ensemble, ce qui supprimerait la contradiction de la doctrine.

Voilà donc l'équivoque transportée du présent à l'avenir ; et le principe de la transformation indispensable autant que difficile de l'intérêt en désintéressement, du bien particulier en bien général, de la nature en raison, de l'individu en type générique, est en même temps placé dans l'action du législateur.

(1) P. 32.

(2) P. 32.

On connaît déjà par Rousseau cette confusion entre une action politique qui cherche à réaliser la justice par l'accord des intérêts divergents, et une action morale qui chercherait à réaliser le bien en général par la suppression des différences individuelles et de l'action même. Voici une nouvelle répercussion remarquable de l'idéalisme dans la politique. Comme ce système définit le bien social par la loi purement rationnelle, par le sacrifice de l'individu, il devient très naturellement la source d'un socialisme tout métaphysique, qui n'est, en réalité, qu'une sorte de nihilisme social. Ce sera toujours l'illusion et le sophisme d'une telle doctrine, de confondre deux buts qui s'excluent, et de proposer aux masses populaires un idéal de désintéressement qui est la condamnation de leur effort même : car, si le bien de l'humanité ne peut se réaliser que par le sacrifice individuel, il est absurde de le poursuivre par la méthode d'autorité, et il n'y a même plus de question sociale.

Evidemment, Mill ne présente point « l'accord des sentiments », dans cette société future, comme une même chose avec le renoncement général. Il ne s'agit toujours que d'altruisme : une vertu qui n'est pas, semble-t-il, si fatale à l'activité. Les sentiments désintéressés, nous dit-on, iront sans cesse en se développant. « A chaque âge, on fera quelque progrès vers un état où il sera impossible de vivre en permanence autrement qu'en bons termes avec n'importe qui... L'individu arrivera comme instinctivement à se préoccuper naturellement des autres... Veiller au bien de ses semblables deviendra pour lui une chose aussi nécessaire que de veiller aux conditions physiques de sa propre existence » (1). Et Mill demande à l'éducation et à la politique de tendre sans cesse à créer cet idéal : il veut que le sentiment d'union soit « enseigné comme une religion » (ce qui se fait, à vrai dire, depuis deux mille ans), « que toutes les forces de l'éducation, des institutions et de l'opinion tendent à envelopper l'homme, dès son enfance, de ce sentiment mis en pratique », que, d'autre part, comme il a été dit, « chaque réforme politique » contribue à l'union, « en faisant disparaître les causes des oppositions d'intérêts, en détruisant les inégalités entre les individus et les classes, qui font qu'on peut encore négliger le bonheur de toute une partie de la société » (2).

(1) Ch. III, p. 59-61.

(2) P. 61.

Tout cela est assurément d'une imprécision très habile, mais qui ne peut dissimuler cependant l'équivoque du système. Si Mill est amené à considérer le détachement comme la condition du bonheur de l'individu, bien vite il cherche à le justifier dans l'individu par la pensée des autres. S'il est amené à le considérer comme la condition du bonheur social, il lui donne le nom d'affection, qui le transforme aussitôt en attachement, en activité passionnelle. Ainsi, le principe n'est jamais considéré dans sa sévérité, qu'un utilitaire ne saurait voir avec plaisir. Voici donc le résumé du système comme il se présente à nous jusqu'ici. Préoccupé d'établir une règle utilitaire pour l'individu, Mill commence par briguer, en sa faveur, toutes les complaisances de la nature. Mais la raison ne se laisse point attendrir. Il faut demander à l'homme renoncements sur renoncements, et, finalement, convenir que le détachement systématique, qui n'implique point, du reste, le dédain des plaisirs possibles, est encore la meilleure règle générale, dans l'état de choses présent, pour accéder au contentement. Reste l'avenir. Mais quoi ! le plus grand bien qu'on en attende, c'est la généralisation de l'esprit de sacrifice. Or, le sacrifice peut devenir un plaisir : il n'en reste pas moins un renoncement. Les Stoïciens, les Epicuriens, les Platoniciens, les mystiques ont toujours placé le bonheur souverain dans cette indépendance de la volonté à l'égard du désir qui peut rendre enfin le sacrifice même facile. Ainsi, la morale utilitaire « idéale » est la morale rationaliste elle-même. Elle tend à cette perfection, dès le moment présent, par la restriction du désir ; elle l'atteint dans l'avenir par la suppression des individualités.

Ces conclusions rencontreront beaucoup de sceptiques. On nous accusera de systématiser à l'excès la pensée de l'auteur et d'interpréter largement son texte. Nous nous excusons d'avoir à présenter sous une forme strictement logique une pensée dont l'hésitation, la dispersion, font le caractère et un peu le charme. Mais, si l'on en retranche cette armature logique secrète, il restera seulement, de toutes ces pages, qu'il faut tenter de supprimer la souffrance, et qu'il y a lieu d'espérer quelque résultat de cette tentative. Il est évident que des aphorismes aussi généraux n'ont rien à voir avec une morale proprement dite. En cherchant à me débarrasser d'une souffrance personnelle, je puis parfois provoquer, augmenter la souffrance autour de moi. Or le moraliste cherche une règle d'action individuelle qui puisse être généralisée. Il doit donc, si la suppression de la souffrance

est, pour lui, l'objet de la morale, indiquer par quels moyens ce but pourra devenir une maxime d'action universelle. Mais on ne nous indique ici aucun autre moyen que le renoncement, d'abord partiel, et, finalement, total, à la fois individuel et collectif.

IV

LE CONFLIT DE LA NATURE ET DE L' « IDÉE » DANS L'OPPOSITION DU « MOBILE » ET DE LA « RÈGLE »

Nous avons vu Stuart Mill s'acheminer, avec mille résistances, jusqu'au point où toutes les morales de tous les temps se confondent. Il est dans l'ordre des choses que nous observions aussi chez lui le mouvement d'inquiétude qui se trahit chez tous les moralistes lorsqu'ils se voient dans l'extrémité de condamner toute l'activité et toute la nature sensible. Après tant d'efforts pour montrer que la raison nous ordonne le détachement et l'inaction, ils se reprennent toujours à croire que la vie raisonnable pourrait être tout de même le terme naturel de l'activité normale, dont le mobile est l'attachement aux fins sensibles et particulières. Ils nous permettent donc de suivre la nature commune (les Stoïciens nous l'ordonnaient formellement). Il nous suffira de ne jamais perdre de vue l'idéal de la raison ; et cela nous mettra dans la disposition qu'il faut pour mêler à nos attachements toute l'indifférence moralement désirable.

Même retour chez Mill. (Nous donnons son texte en abrégé.) « Si le bonheur général doit être la *règle* d'action, il ne doit pas être nécessairement l'unique *mobile* d'action ; c'est trop demander au peuple que de lui demander d'agir toujours en vue de l'intérêt général. L'essentiel est que l'acte soit bon : le motif peut être égoïste et intéressé. L'homme n'aura donc pas toujours les yeux fixés sur une généralité aussi vaste que le monde ou la société. La grande majorité des actions tend au bonheur individuel, dont est composé le bonheur général. La pensée des hommes vertueux ne doit pas s'égarer au-delà d'un cercle limité de personnes : elle ne doit le franchir que pour s'assurer qu'en faisant du bien aux uns, elle ne fait pas du tort aux autres » (1). On le voit par la réserve finale : dans ces textes d'accom-

(1) P. 33-34.

modement, l'idée de la règle, néanmoins, demeure en place importante. Il faut « s'assurer que, bienfaisant aux uns, on n'est point malfaisant aux autres ». C'est la pensée désintéressée que le Portique fait présider même à l'égoïsme du sage. Ni l'une ni l'autre école ne soupçonnent que, dans les principes qu'elles nous ont donnés, ce scrupule doit anéantir en nous le goût de l'action, et que, si la règle condamne l'activité, il est impossible de lui donner un mobile qui soit jamais conforme à la règle.

A vrai dire, Stuart Mill n'aperçoit même pas la difficulté. Les Stoïciens s'étaient au moins appliqués à la résoudre. On sait que ç'avait été l'artifice de leur parénétique, constamment repris depuis lors par les moralistes, d'imaginer qu'une intention absolument désintéressée, et, par suite, conforme à la règle, peut être conciliable avec le mobile naturel qui explique toute action : c'est ainsi que la raison semblait devenir agissante, sans que la nature perdît dans l'action sa causalité si évidente. Doctrine intenable, à laquelle Kant seul devait donner au moins quelque apparence *logique* par sa distinction des deux ordres de causalité. Mais, dans la pratique, il faut toujours revenir, soit au rigorisme aristonien, qui ne connaît que la règle pure, soit à la morale naturelle, qui attribue une valeur morale au mobile sensible : et c'est ce dernier parti que prend toujours la parénétique, même chez Kant.

C'est le parti que Mill embrasse sans plus de façons, et, lorsqu'il nous assure qu'il fait en cela comme tout le monde (1), et que personne n'a jamais placé la moralité dans l'intention de bien agir, mais dans des actes réellement bons, il exprime, à coup sûr, exactement, sinon ce que les auteurs ont eu la pensée de faire, du moins ce qu'ils ont fait en réalité.

En donnant son adhésion à cette thèse, Mill est donc ramené, sans s'en douter, aux principes véritablement empiristes de son système. Sans doute, lorsqu'il oppose l'acte simplement bon à l'acte qui est, à la fois, bon et conforme à la règle, il est évident qu'il ne croit pas opposer une moralité naturelle à une moralité purement rationnelle, puisqu'il ne reconnaît point de moralité de ce dernier genre. Et ce qu'il appelle un acte bon, c'est toujours un acte qui, dans ses effets, sinon dans son intention, est, pense-t-il, conforme à la règle. Mais sa formule est ici

(1) « Jamais aucune morale n'a décidé qu'une action serait bonne ou mauvaise, parce que celui qui l'accomplissait était bon au mauvais » (p. 36).

plus forte que sa pensée. Elle le conduira à négliger pratiquement ce qu'il appelle la règle, c'est-à-dire le principe du bonheur général (qui n'est, comme nous l'avons vu, que le principe du détachement universel), pour s'en tenir aux règles populaires que l'expérience de la vie a fait naître, et qui constituent la morale naturelle. Et sa distinction de l'acte réellement bon et de l'acte intentionnellement bon sera pratiquement une distinction de deux formes de moralités et de deux formes de règles. « Donner à un voyageur des renseignements sur le but du voyage, ce n'est pas lui défendre de se servir de toutes les bornes de sa route ni de tous les relais de poste » (1). Lui apprendre que le but le plus élevé, c'est le bonheur de tous, ce n'est pas lui défendre de suivre les conseils pratiques qui ont au moins pour objet le bien de la nature. « L'humanité a appris par expérience quels sont les résultats des actions. C'est de cette expérience que dépend la sagesse pratique aussi bien que la moralité de la vie » (2). Ainsi, la moralité vraie est purement rationnelle, et, en ce sens, inaccessible ; mais on rétablit toujours une moralité de nature, qui n'a rien à voir avec le bien souverain, et qui ne consiste que dans la poursuite de nos fins sensibles et manifestes. Nous allons voir cette contradiction devenir explicite.

SECTION III

La contradiction du système. La théorie de l'obligation

I

COMMENT LA CONTRADICTION SE RÉVÈLE : L'OBLIGATION DE NATURE ET L'OBLIGATION DE RAISON

Le livre de Mill s'est partagé pour nous jusqu'ici entre deux théories dont la seconde s'éloigne de plus en plus de la première. La première témoignait d'un empirisme radical qui

(1) P. 45.

(2) P. 43.

nous satisfait pleinement. Pour trouver l'idéal de la nature, c'est la nature seulement qu'on interrogeait. On ne s'arrêtait pas à l'objection que l'idéal doit être justifié dans une obligation universelle ; on semblait admettre, en effet, qu'aucune obligation n'est universelle, que toute obligation est empirique et le résultat de circonstances qui n'ont rien à voir avec la morale. On se demandait donc seulement ce que la nature poursuit, ou regarde comme son idéal, et la théorie de la qualité nous a paru une assez ingénieuse méthode empirique pour déterminer cet idéal. Il est vrai qu'elle conduisait tout de suite à cette conclusion : le but de la nature n'est pas la satisfaction de la sensibilité. Et cela était contraire au principe de la doctrine utilitaire. Comme pour y revenir, l'exposition, à ce moment, tournait brusquement, et nous arrivions à une théorie du bonheur général qui est la négation même de la précédente. Mais elle est aussi la négation de la théorie précédente de l'obligation. Elle est tout inspirée, en effet, par ce principe que le bien de la nature est un bien générique : elle implique donc la reconnaissance d'une obligation générale qui ne vient pas de la tradition, mais de la nature.

Nous arrivons à un moment où la doctrine ne peut échapper au sentiment de cette contrariété : c'est le moment où l'on parlera de l'obligation pour elle-même. La théorie de l'obligation spéciale, que la doctrine de la qualité postule, doit à ce moment s'explicitier ; et elle ne pourra le faire sans se mettre en opposition avec la théorie du bonheur général.

Ce conflit apparaît à la fin du chapitre II et remplit les chapitres III et IV.

Stuart Mill lui-même se fait objecter que son idéal d'action : le bonheur général, s'il est purement empirique, ne pourra jamais devenir une loi pour l'individu, ni prendre une force obligatoire dans chaque conscience.

L'auteur pourrait se dispenser de répondre, s'il avait compris que sa théorie du bonheur général est la propre théorie de l'obligation des rationalistes ; mais il l'ignore, et il va défendre l'empirisme, qui n'est chez lui qu'une enseigne, comme s'il n'était pas réellement rationaliste.

Rappelons l'histoire de la question. Nul système n'a jamais montré qu'il existât une obligation universelle, une loi de l'action, au sens rationaliste des termes. Les rationalistes s'attachent bien à découvrir une règle d'action qui ait l'universalité et la nécessité des objets de raison. Mais, s'apercevant bientôt

qu'aucun acte inspiré par un mobile naturel ne peut prétendre à l'universalité, ils rejettent en définitive de la morale tous les actes où le sentiment moral ne s'est pas détaché du mobile naturel : ces actes, suivant eux, ne pourront jamais être rationnellement obligatoires. La conséquence de cela, c'est qu'il ne leur reste pour vraiment moraux que les actes inspirés par l'idée du détachement. Seulement, ils n'ont aucune idée de cette conséquence, et, tandis qu'ils condamnent toute activité, ils croient, en réalité, fortifier de l'autorité de la raison l'obligation empirique et changeante qui nous entraîne à une infinité d'actes naturels.

Ne poursuivent-ils pas cependant un but qu'ils ignorent ? L'expérience pure ne donne aucune règle d'action, et la raison, comme ils la comprennent, condamne toute action. Cependant, puisqu'ils ne se satisfont ni dans l'expérience, ni dans la raison pure, puisqu'ils veulent absolument que la raison permette un choix entre des préceptes d'origine empirique, et qu'elle nous *oblige* à certains actes, ils témoignent qu'elle doit jouer dans l'action un rôle qu'ils n'ont point connu. Le problème est de concilier expérience et raison, action et règle. On peut bien reprocher aux rationalistes de ne l'avoir point résolu ; mais ils ont eu raison de s'y appliquer. Les adversaires du rationalisme, depuis Carnéade, ont toujours aperçu que cette doctrine ne pouvait rationaliser un acte quelconque, parce que sa « raison » condamne la nature. Mais cette critique ne les a pas empêchés, lorsqu'ils ont cherché une solution du problème, de reprendre précisément celle des rationalistes.

C'est l'attitude que nous reprochons à Mill. Il va réfuter ceux qui relèvent l'insuffisante autorité de ses préceptes au moyen d'un argument *ad hominem* facile et triomphant. Lorsqu'on demande si impérieusement à des adversaires d'assurer en raison tous les préceptes particuliers, c'est que l'on est prêt à montrer en soi l'exactitude de rationalité dont on signale le défaut chez les autres. S'il apparaît que cette rationalité se dissout, dans tous les systèmes, en empirisme, il semblera démontré que les préceptes ne tirent jamais leur force d'obligation que de l'expérience. C'est ce que Mill va d'abord nous dire. Mais il combat, en somme, ainsi, contre les propres exigences de son esprit, auxquelles une autre part de sa doctrine cherche précisément, quoique sans succès, à donner satisfaction. Aussi ne paraîtra-t-il qu'à demi convaincu par sa propre réponse. Il restera poursuivi par l'aiguillon de l'objection qu'il se faisait adresser, et accumulera contre elle des arguments fragiles. Finalement, le

scrupule de sa conscience le fera retourner à une solution qui est celle même du rationalisme. Lui aussi, Mill a besoin de raison, et il ne sait où en trouver.

On demande, dit Mill, à quelle source le principe d'utilité puise sa force d'obligation. La question se posera « à l'esprit de toute personne qui veut adopter un principe de morale autre que celui auquel elle était habituée ; ...la morale coutumière, celle que consacrent l'éducation et l'opinion publique, est la seule qui s'impose à l'esprit comme obligatoire en elle-même » (1). Beaucoup de conséquences du principe utilitaire : le dévouement au bonheur général, ont déjà acquis par la tradition cette force obligatoire, par exemple, les préceptes qui condamnent le meurtre, le vol, la trahison. Une éducation bien comprise pourra faire que le « sentiment de notre union avec les autres hommes telle que l'entendait le Christ » devienne en nous « aussi fortement enraciné que l'horreur de l'assassinat dans l'esprit d'une jeune fille bien élevée » (2). Toutes les sanctions attachées aux préceptes de la morale ordinaire, et qui constituent, en définitive, leur force obligatoire, peuvent passer au service du précepte utilitaire, et, spécialement, « l'espoir de la faveur ou la crainte du mécontentement, soit de nos semblables, soit du maître de l'univers ». Il en est de même de la sanction intérieure, c'est à dire de l'idée du devoir, qui, dans la mesure même où elle se différencie de l'obligation sociale, conserve cependant encore un caractère tout empirique. Cette sanction n'a rien de mystique dans son origine. « Une souffrance plus ou moins intense suit la violation du devoir » (3). C'est que « la force de l'obligation, » en ce cas, « réside dans l'existence d'un ensemble de sentiments qu'on doit briser pour violer le principe du bien, et qui, si nous passons outre néanmoins, manifeste son existence en devenant notre ennemi sous la forme du remords » (4). Rien n'empêche que l'éducation ne fasse tourner cette sanction même au bénéfice des maximes militaires.

Tout cela constitue une parfaite critique du rationalis-

(1) III, p. 49.

(2) P. 50.

(3) P. 52.

(4) P. 53.

me (1), dans la mesure où cette doctrine a l'habitude de prendre l'impériosité des préceptes pour un signe de leur rationalité et une caution de leur valeur. La raison des rationalistes n'est pas ce qui fonde l'obligation de leurs préceptes. Soit. Mais, si l'obligation ne fait pas la loi, d'où vient la loi ? Si tous les préceptes peuvent être obligatoires, quels sont ceux qui méritent de l'être ? On a prouvé que les rationalistes n'ont point de règle, mais non pas qu'ils ont tort de reprocher à l'empirisme de n'en point avoir. Il reste à justifier les préceptes, à montrer qu'une obligation vaut mieux qu'une autre. C'est ce que Mill lui-même aperçoit à ce moment. Comment défendre le précepte de l'intérêt général contre la « force dissolvante de l'analyse ? » (2). Quel précepte pourra survivre à cette redoutable constatation que toutes les obligations morales sont des expressions moralement équivalentes des temps et des milieux où elles éclosent ? Et, surtout, qui voudra s'asservir dans sa conduite à des habitudes morales de désintéressement que la raison ne pourrait justifier et que l'utilité souvent condamne ? Qui nous prouve, en résumé, que « l'idéal du bonheur général » est vraiment l'idéal ? C'est le principe même de cette morale qui est en question.

La réponse de Mill est, comme nous l'avons dit, embarrassée jusqu'à l'incohérence, par l'opposition des points de vue divers de sa pensée. Son empirisme produit ici d'abord une intéressante conséquence. Mill nous indique que son espoir repose sur les sentiments sociaux de l'humanité, qui « tendent chaque jour à devenir plus intense » (3).

La belle intuition ! L'humanité ne veut plus d'autre guide qu'elle-même, et elle renonce à la raison a priori pour l'expérience. C'est dans l'exemple des meilleurs des hommes qu'elle cherche sa voie, et elle ne leur demande pas des raisons qu'ils ignorent eux-mêmes. « Dès maintenant, une personne dont les

(1) Nous laissons de côté dans le livre, la critique spéciale du kantisme, qui est moins heureuse, ou qui renferme, du moins, une interprétation insuffisamment justifiée de la morale kantienne. Mill croit que Kant, en rattachant l'obligation à « la série des choses en soi », la fait découler d'une entité extérieure à l'esprit. On sait qu'aux yeux de Kant le devoir, c'est la raison même. Toutefois, cette critique pourrait s'interpréter en ce sens, que la raison morale de Kant ne peut avoir aucune action sur la volonté, et elle serait alors le prolongement naturel des observations qui précèdent.

(2) P. 58.

(3) *Ibid.*

sentiments sociaux sont cultivés ne peut plus considérer les autres hommes comme ses rivaux dans la poursuite du bonheur. Ceux qui les possèdent ne les croient pas une superstition de l'éducation, mais bien un attribut dont ils ne voudraient pas être dépouillés » (1). Fort bien ! Jetons bas le masque de l'ancienne raison, de l'ancienne logique ! Montrons que l'action n'a point sa raison dans des raisons, qu'elle précède ce qu'on croit qu'elle suit ! Posons les fondements de la vraie logique de l'action, qui ne consiste pas dans une conformité à des principes, mais dans un acheminement continu vers un inexistant que l'action justifie par son progrès même.

Mais, pour faire cela, il fallait admettre, comme nous l'avons dit (2), sur les rapports de la connaissance et de l'action, une théorie qui est fort étrangère à la pensée de Mill. Il ne croit pas que l'action fasse la loi, mais qu'elle en dépend. Il est rationaliste. Lorsqu'il penchera à l'empirisme vrai, comme dans les textes précédents, il trouvera cet empirisme si faible, si dénué de point d'appui, qu'il ne songera qu'à l'abandonner au plus vite : car tous ses principes le rejettent ; il n'en a pas l'intelligence.

Vérifions cela dans le passage qui nous occupe. La sociabilité, la solidarité, admettons-le, l'emportent empiriquement. Mais ce sont là des faits. Que valent-ils contre tant d'autres faits ? Si les faits mêmes ont leur raison, que la raison n'a point à connaître, comment cette rationalité spéciale se révèle-t-elle ? Faute d'une réponse à cette question, la solidarité cesse d'être une règle ; elle n'est plus qu'une des nombreuses tendances de l'homme. Un *fait* est ou n'est pas : c'est un *devoir* qu'il faut établir. Sans cela, que peut le fait, comme on disait, contre « la force dissolvante de l'analyse » ? Or, le chapitre IV répond à cette question par un argument dont nous connaissons déjà la signification purement rationaliste. « Ce qui est désirable est ce qui est désiré. Mais chacun ne désire que son bonheur, et il n'y a, par suite, d'autre maxime générale que le bonheur général. » Formule détestablement équivoque. Si ce qui est désirable est ce qui est désiré, pourquoi Mill n'est-il pas cyrénaïque ? Le désiré lui paraissait si peu désirable qu'il condamnait presque tous les désirs. Non : qu'il ne cherche pas dans le désir individuel une justification de sa règle. La justification de la règle

(1) P. 63.

(2) P. 7.

qu'il nous proposait est toute dans sa généralité. Une règle est toujours assez bonne, dès qu'elle est universelle. Et le bonheur privé n'est moral que sous la forme qui permet l'établissement d'une telle règle. Tel est, en réalité, le dernier mot de cette théorie. La « preuve du principe d'utilité générale » — titre trompeur du chapitre qui nous occupe — nous la chercherions vainement dans ce chapitre ; nous ne la trouverons que dans le postulat métaphysique qui sert de base à tout l'ouvrage : ce qui justifie les préceptes, c'est la raison pure, l'universalité, négation de tout accident, de toute individualité, de toute action.

II

COMMENT LA CONTRADICTION SE DISSIMULE : TRANSFORMATION DE LA NATURE EN RAISON PAR L'ACTION DE L'HABITUDE

Cette conséquence est dure : il faudra chercher à l'atténuer de toutes manières. La nouvelle théorétique empiriste en suggérerait le moyen. Hume avait reconnu que la nécessité des lois physiques n'a aucun fondement dans l'expérience ; et, cependant, il croyait que l'illusion invincible de la nécessité peut dériver de l'expérience sensible par l'action de l'habitude. Kant, sans doute, avait ébranlé cette théorie, en montrant que la logique contraindrait de l'appliquer aux mathématiques même, ce que Hume le premier jugeait inacceptable. Mais, après tout, l'explication par l'habitude n'est pas plus absurde à l'égard de la nécessité mathématique qu'à l'égard de la nécessité physique. Elle est absurde à l'égard de toute nécessité : mais, si son absurdité ne frappe pas en physique, il n'y a point de raison pour qu'elle apparaisse en mathématiques. Après Kant, l'empirisme s'applique donc à justifier expérimentalement la nécessité mathématique, et Stuart Mill, spécialement, entreprend de démontrer que cette nécessité est seulement le résultat d'une habitude de consécutives régulières. Si $2 + 2$ nous paraissent faire nécessairement 4, c'est parce que « deux objets » et « deux objets » ont toujours fait « quatre objets » dans notre expérience ; et notre conviction sur ce point serait tout autre, si quelque malin génie pouvait venir de temps en temps dérouter nos calculs en y introduisant des unités furtives.

On reconnaît l'illusion commune à l'empirisme théorétique depuis ses origines épicuriennes. 2 + 2 n'ont jamais fait 4 dans l'expérience ; des « unités » n'ont jamais été données *in concreto*, et ce qu'il s'agit d'expliquer, pour la quantité comme pour toutes les idées (lesquelles ne sont, en somme, que des quantités appliquées), ce n'est pas qu'elle soit réelle, car elle n'est point réelle, c'est qu'elle soit construite par l'esprit et qu'elle soit pratique. N'importe ! Le problème étant proposé de construire le nécessaire au moyen de l'expérience contingente, l'habitude en apporte aux empiristes une solution apparente ; et il est naturel qu'ils cherchent à profiter, en morale, des ressources qu'ils croient trouver dans cette solution, et à employer l'habitude à l'explication de la loi morale elle-même. Cette théorie est, nous allons le voir, la cheville ouvrière du système moral de Mill, qu'il le sache ou non. Son importance n'est pas moindre dans la morale évolutionniste, où elle est employée d'une manière bien plus consciente et plus décidée.

La vertu, nous dit Mill (c'est-à-dire ce détachement, cet assentiment au bien général, que nous n'avons pu distinguer du renoncement pur), était, à l'origine, intéressée, et elle l'est restée obscurément. C'est comme l'amour de l'argent, qui est d'abord une secrète ambition des plaisirs, et qui ne cesse jamais complètement de l'être. La vertu, à l'origine, n'a dû être aimée « que parce qu'elle conduisait au plaisir ou surtout écartait la souffrance. Mais, une fois l'association formée entre le moyen et le but, on est arrivé à considérer la vertu comme bonne en elle-même... La volonté, le phénomène actif, est différente du désir, état de sensibilité passive. A l'origine, elle était comme le rejeton du désir ; à un moment donné, elle s'est détachée du tronc générateur et a pris racine ailleurs, si bien que souvent, au lieu de vouloir une chose parce qu'on la désire, on la désire parce qu'on la veut. Ceci cependant n'est qu'un cas particulier d'un fait bien connu et bien général : la puissance de l'habitude » (1).

Il est facile de montrer, sans sortir des termes mêmes de la morale de Mill, la contradiction que cette thèse enveloppe et que nous relevions dans la doctrine théorique où elle s'appuie.

Si les choses étaient comme on dit, il faudrait croire qu'à l'origine la plus parfaite adaptation régnait entre tous les hommes, puisque chaque homme pouvait être vertueux (c'est-à-dire

(1) P. 71 et 74-75.

assurer le bonheur des autres), en recherchant seulement son propre plaisir. On nous a dit, précédemment, que l'avenir appartient à des hommes qui ne pourront réussir à mal faire en faisant toujours tout ce qu'il leur plaira. Et il se trouve, maintenant, que nous devons envier cette perfection naturelle à nos ancêtres comme à nos successeurs. Epicure se contentait de dire qu'en se renonçant à soi-même, c'est encore soi-même que l'on sert. Bentham, qui n'exige point un renoncement complet, justifiait au moins le sacrifice partiel qu'il demande par un argument identique. Il faut toujours que le précepte de la raison trouve un appui dans la nature. Mill voit trop bien que la nature présente ne lui donne pas cet appui : reste la nature passée ou future. Le Paradis de la raison a existé et il existera.

Malheureusement, en prouvant trop, on en vient à ne plus prouver assez. La vertu présente du désintéressement est fort différemment justifiée suivant qu'on la considère dans son rapport à ce passé ou à cet avenir. Dans son rapport au passé, comme on vient de le voir, le détachement présent est un désordre de la nature : c'est une adaptation qui s'est rompue. Dans son rapport à l'avenir, comme l'a montré le reste du livre, le détachement présent, c'est l'ordre qui se crée. Dans son rapport au passé, c'est une œuvre du hasard, un mécanisme imbécile, une fonction qui survit à sa fin ; dans son rapport à l'avenir, c'est une œuvre de volonté, qui, pour se développer, suppose l'effort, l'éducation, la législation, la conscience du but. Dans son rapport au passé, c'est une duperie ; dans son rapport à l'avenir, c'est la plus haute raison. Pourtant, c'est le même sentiment : le dévouement au bonheur public ; et il est visible qu'on ne peut l'expliquer de deux manières si contraires : que, s'il est fatal comme l'habitude, il n'a pas à être commandé ; que, s'il est illogique, il ne peut être un produit de la raison ; que, s'il est un désordre, il ne peut être en même temps l'instrument de l'ordre. Ainsi, l'habitude est aussi incapable de *justifier* la loi en pratique qu'en théorie.

Dira-t-on que la raison nous ordonne d'accepter l'œuvre imbécile de l'habitude comme la promesse d'un ordre plus haut ? Et non seulement, sans doute, de l'accepter, mais de la continuer, dans la mesure de nos forces, et de favoriser en nous l'achèvement du désintéressement héréditaire ? C'est probablement, en effet, la pensée de Mill : mais non point une solution de la difficulté. Si le détachement est la condition de l'ordre, il se justifie par cet effet, et non point par ses origines égoïstes : car, si sa jus-

tification était dans sa fin première, la raison ne pourrait consister qu'à l'y ramener. Il faut donc choisir entre un détachement qui a sa justification dans la nature et un détachement qui a sa justification, comme nous l'avons montré, dans la raison pure.

La situation de Mill fait penser à celle de Rousseau. Rousseau croit aussi que les hommes primitifs sont bons et conduits par le plaisir à des fins qui ne les divisent point. Le développement de la société est, à ses yeux, la cause du désordre que Stuart Mill admet sans l'expliquer. L'accord des intérêts s'est rompu ; et comme, après cela, nul ne peut suivre sa nature sans risquer de faire du tort aux autres, le désintéressement seul peut désormais assurer l'harmonie, dont l'égoïsme individuel était primitivement la meilleure sauvegarde. Que décide Rousseau ? Il préférerait peut-être revenir à l'état de nature ; mais il sent bien que c'est impossible. Dans son *Discours sur l'inégalité*, il nous indique déjà que la raison seule peut rétablir l'ordre détruit. Et le *Contrat Social* nous fait connaître la manière : comme dans tous les systèmes où la nature est reconstruite sur un plan rationnel, l'ordre est assuré par l'égalité des individus, et l'égalité, par le renoncement de chacun. La raison ne connaît que la règle, et l'individu perd ses droits devant elle. La même alternative se présente à Mill, et il ne peut se refuser à choisir. Si la vertu qu'il nous recommande vient de la nature, qu'elle y retourne en se condamnant elle-même : nous ne pouvons perpétuer en nous une absurdité démasquée et consciente. Mais, si elle vient de la raison, il faut qu'elle renonce à chercher son point d'appui dans la nature. L'habitude, qui n'est qu'une tendance fixée, ne peut être le principe d'un acte dont la fin ne correspond à aucune tendance sensible.

III

SOLUTION DE LA DIFFICULTÉ HORS DU SYSTÈME

Il y a des critiques qui ne peuvent convaincre, tant qu'elles se bornent à la négation : on demande au critique de prendre parti, pour prouver que la doctrine elle-même le pouvait faire. Et, dans cette question de la vertu, qui ne restera, comme Stuart Mill, dans le doute, plutôt que d'admettre, ou que le désintéressement est absurde, ou qu'il est contraire à la nature ?

Mais la difficulté est déjà presque dissipée, simplement lorsque l'on comprend ce que Stuart Mill entend au juste ici par altruisme et par égoïsme, par vertu et par nature.

On est parti de ce principe idéaliste : que la nature, l'activité, ont pour fin nécessaire leur bien ; et c'est ce qu'on appelle leur égoïsme. Or, comme c'est une même chose, pour un être, d'après ce que nous avons répété, d'avoir pour fin nécessaire son bien ou d'être absolument déterminé, il s'en suit que le bien de la nature et de l'activité n'est ici autre chose que leur loi nécessaire ; et, comme toute loi est générale, il s'en suit enfin que le bien de l'individu est, par définition, le bien du genre humain lui-même. Voilà la thèse qu'impose à la doctrine son idéalisme.

Mais les faits lui en imposent une autre. Le présent nous révèle un état de choses où les activités des individus s'opposent. Toute activité qui tend à l'accord rationnel des volontés (ce que Stuart Mill appelle une activité vertueuse) est donc en contradiction avec la véritable nature, qui oppose les activités individuelles, empêche qu'une loi soit jamais réalisée. Dans le présent, par conséquent, c'est-à-dire dans la réalité, le bien général, la loi de l'espèce, loin d'être favorable à la nature et à l'activité, leur est défavorable et contraire. Cette loi ne peut être réalisée que par une nature « altruiste » ; par où l'on veut dire : aliénée d'elle-même. L'idéalisme veut que la nature soit Idée, et la réalité ne le permet pas : voilà tout le problème.

La solution est manifeste. Ecartons cette métaphysique, et, avec elle, la conception du principe et de la fin de l'activité, de l'égoïsme et de l'altruisme, qui s'y rattache. Nos regards, libres de préventions théoriques, aperçoivent alors une activité dont la direction n'est point déterminée au préalable, qui crée son bien et n'est point créée par lui, et dont, en conséquence, la fin ne peut nous être révélée que par l'expérience. Cette fin est-elle dans l'agent même ? L'activité est égoïste. Extérieure à l'agent ? L'activité est altruiste, sans être, du reste, pour cela, nécessairement bienveillante. Or les utilitaires constatent eux-mêmes qu'il existe en nous des habitudes réellement altruistes. La réalité du fait n'en prouve-t-elle pas la possibilité ?

La vérité est qu'on ne conteste sa possibilité même qu'en revenant à la théorie idéaliste de l'activité que nous venons d'écartier.

La nature, nous dit-on, est primitivement égoïste, mais l'habitude la rend désintéressée. Ainsi, l'habitude pourra nous tromper jusqu'à nous faire suivre des fins qui nous sont étran-

gères, tandis que la nature, moins puissante, nous retiendra toujours à nous-mêmes ? Qu'est-ce que la nature, pourtant, sinon un ensemble d'habitudes ? Et quelle preuve avons-nous (pour employer la langue de Mill) qu'en nous servant nous-mêmes, la nature ne nous porte secrètement à nous duper ? Nous changeons, dit-on, pour passer de l'égoïsme à l'altruisme ? Nous changeons bien plus de mille autres manières. Notre passé est infini derrière nous. Nous avons dû laisser sur notre route bien des avatars de nous-mêmes. La nature de l'un s'est transmise à l'autre, et nous faisons pour tous ces morts des gestes qui ne nous concernent plus. Mais quels gestes ferions-nous pour nous-mêmes ? Qu'est-ce que l'individu, quelle est sa fin vraie ? Et quel moyen a-t-il de se connaître ou de se vouloir ? La vérité, c'est que nous ne sommes que nos habitudes et que nous n'avons que les fins de notre passé. Voilà ce que les utilitaires méconnaissent. C'est que la nature, pour eux, est égoïste, par définition doctrinale.

Ils distinguent, dans le nombre des fins, des fins égoïstes, qui seraient primitives et vraies, un individu dans l'individu.

D'après quel principe ? Nous nous connaissons donc en dehors de nos tendances ? Nous déterminons notre moi en nous séparant d'une part de nous-mêmes ?

Le signe du vrai serait le plaisir : l'habitude qui fait souffrir se condamne elle-même.

Mais, si la nature voulait nous tromper, elle ne prendrait pas dans le plaisir un si malhabile artifice ! Du reste, l'habitude désintéressée n'est pas nécessairement douloureuse. Les empiristes eux-mêmes partagent le plaisir entre la jouissance et l'absence de souffrance ; or, si l'habitude est un besoin, c'est une souffrance, au moins légère, et, si la vertu est une habitude, elle nous promet un plaisir par la suppression du besoin auquel elle correspond. La souffrance du sacrifice n'est donc pas sans compensation, et l'activité la plus désintéressée est encore une tendance qui se satisfait dans son acte. Si toute habitude crée du plaisir, comment le plaisir permettra-t-il de juger l'habitude ? Et pourquoi l'activité désintéressée chercherait-elle dans le passé des titres que toute activité se constitue en s'exerçant ?

Regardons-nous de plus près : si ce qui nous constitue, ce sont nos tendances, nos fins propres sont tous les objets de ces tendances. Dans la mesure où nous aimons les autres, les autres sont partie de nous-mêmes : où le sacrifice nous sollicite, notre perte même est notre bien. C'est rétrécir arbitrairement la natu-

re que de lui refuser la faculté désintéressée ; ce n'est pas sans raisons très fortes qu'on peut l'accuser de se duper elle-même. L'air que nous respirons, la terre qui nous porte, la lumière qui nous baigne, sont des parts de nous-mêmes inséparables de notre être. La société en est une autre, et, probablement, une des plus anciennes.

Ce n'est pas le lieu de développer ces idées. Il ne faut que montrer la possibilité d'une thèse qui justifie notre critique de Mill. On peut voir dès maintenant comment elle éclaire aussi l'embarras de notre auteur.

On comprend deux choses fort différentes sous le nom commun de vertu : la vertu « rationnelle », que les moralistes ont décrite, qu'ils font descendre tout entière de la raison, et qui ne doit rien à la nature : (cette vertu est impossible, le détachement de la volonté étant incompatible avec les conditions de l'existence individuelle) ; et la vertu naturelle, seule réelle ou réalisable, et dont la forme principale est un désintéressement, spontané ou réfléchi, qui traduit une tendance profonde, ancienne, que l'homme ne croit point vaine et qu'il respecte par dessus toutes. Dans sa théorie de la vertu, Mill mélange ces deux conceptions, comme il mêle, dans toute sa doctrine, le rationalisme et l'empirisme. Il veut une règle, un canon scientifique des mœurs ; et, pour l'avoir, il sacrifie l'individu, l'action ; mais il sent l'existence d'un autre idéal, et que la vraie vertu vient de la nature. Et, de ces notions contraires, il fait cette chose incohérente qui, par un côté, est raisonnable sans être réalisable, c'est-à-dire est contraire à la nature, et, par l'autre, réelle, mais absurde, c'est-à-dire contraire à la raison. Confusion de concepts semblable, du reste, à celle que l'on constate dans toutes les morales. On mélange l'altruisme naturel, qu'on n'a ni expliqué, ni justifié, avec la raison pure, qu'on n'a pas réalisée, et, ces deux choses se soutenant l'une l'autre, on affirme que la vertu peut se justifier par la nature. Mais ce que l'on trouve effectivement dans la nature, ce n'est pas la vertu qu'on a définie ; c'est son homonyme sensible : et on l'y trouve comme absurde et déraisonnable.

IV

IMPOSSIBILITÉ DE RÉSOUDRE LA DIFFICULTÉ DANS LE SYSTÈME

On aurait pu croire que Mill était protégé par ses propres observations contre l'erreur de ses prédécesseurs. Il admettait une échelle de plaisirs qu'on établit d'après la qualité des plaisirs, et qui porte au plus haut rang, même dans l'ordre de la nature, Socrate malheureux et content. Il est vraisemblable que, si la vertu de désintéressement est si fort prisee, c'est par le sentiment général de sa valeur au regard de la destination de l'espèce humaine. Nous soupçonnons, sans doute, en elle une plus haute qualité de nature et l'aspiration vers une fin qu'il serait beau à tout homme d'atteindre.

Mill nous raconte, comme on sait, dans ses *Mémoires*, que, peu d'années (1826) après qu'il eût lu Bentham (1821) pour la première fois, et décidé sur cette lecture de toute la direction de sa vie, une réflexion vint le bouleverser jusqu'au désespoir et détruire d'un coup l'échafaudage de ses projets. Il semble que le jeune Mill, après cette lecture, avait cherché à réaliser dans sa vie l'idéal que son maître propose à tous les hommes, qui est de faire effort pour accorder leur bonheur et le bien public ; et le compromis qu'il avait trouvé était de placer son bonheur dans son ambition en donnant à cette ambition le bien public pour objet. Il nous le dit dans cette forme sincère qui lui est propre et qui donne tant de charme à ses ouvrages :

« L'idée que je me faisais de mon propre bonheur se confondait entièrement avec cet objet... Je tâchais de cueillir sur la route le plus de fleurs que je pouvais, mais la seule satisfaction personnelle sérieuse et durable sur laquelle je comptais pour mon bonheur était la confiance en cet objectif ; je me flattais de la certitude de jouir d'une vie heureuse, si je plaçais mon bonheur en quelque objet durable et éloigné, vers lequel le progrès fût toujours possible, et que je ne pusse épuiser en l'atteignant complètement. Cela alla bien quelques années, pendant lesquelles la vue du progrès qui s'opérait dans le monde, l'idée que je prenais part moi-même à la lutte et que je contribuais à le faire avancer me semblait suffire pour remplir une existence intéressante et animée » (ch. V, trad. Cazelles).

Mais il arriva tout d'un coup qu'il se posa cette question :

« Supposé que tous les objets que tu poursuis dans la vie soient réalisés, que tous les changements dans les opinions et les institutions pour lesquels tu consumes ton existence puissent s'accomplir sur l'heure, en éprouveras-tu une grande joie ? Seras-tu bien heureux ? — Non ! me répondit nettement une voix intérieure que je ne pouvais réprimer. Je me sentis défaillir ; tout ce qui me soutenait dans la vie s'écroula. Tout mon bonheur, je devais le tenir de la poursuite incessante de cette fin. Le charme qui me fascinait était rompu ; insensible à la fin, pouvais-je encore m'intéresser aux moyens ? Il ne me restait plus rien à quoi je pusse consacrer ma vie » (ibid.).

Qui n'a cru sentir, à quelque moment, cette vanité inhérente à toutes les fins humaines ? Mill arrivait avec un frisson d'angoisse devant le problème même de l'activité.

Il n'en trouva pas la solution tout d'abord ; mais, finalement, une clarté se fit dans sa pensée. « Le bonheur est, sans doute, la pierre de touche de toutes les règles de conduite et le but de la vie, mais... le seul moyen de l'atteindre est de n'en pas faire le but direct de l'existence. Ceux-là seulement sont heureux, pensais-je, qui ont l'esprit tendu vers quelque autre objet que leur propre bonheur, par exemple, vers le bonheur d'autrui, vers l'amélioration de la condition de l'humanité, vers quelque acte, quelque recherche, qu'ils poursuivent, non comme un moyen, mais comme une fin idéale. Aspirant ainsi à une autre chose, ils trouvent le bonheur chemin faisant. Les plaisirs de la vie (telle était la théorie à laquelle je m'arrêtais) suffisent pour en faire une chose agréable, quand on les cueille en passant, sans en faire l'objet principal de l'existence. Essayez d'en faire le but principal de la vie, et du coup vous ne les trouverez plus suffisants. Ils ne supportent pas un examen rigoureux. Demandez-vous si vous êtes heureux, et vous cessez de l'être. Pour être heureux, il n'est qu'un seul moyen, qui consiste à prendre pour but de la vie, non pas le bonheur, mais quelque fin étrangère au bonheur » (ibid.).

Quelle critique plus vive pourrait-on faire du principe même de la thèse de Mill : que l'unique objet de l'activité, c'est le plaisir ? Ne prouve-t-il pas le premier que l'activité a sa fin en elle-même, et non pas dans la sensibilité ? Et n'est-ce pas la condamnation de cette théorie, que le désintéressement est la survivance aveugle et maladroite d'une volonté de plaisir autrefois consciente et adaptée ? Le stimulant de la volonté est, sans doute, l'espérance d'un bien, mais d'un bien qu'elle trouve dans son pro-

pre exercice. Il ne s'agit pas nécessairement d'un bien qui se connaisse, ni qui ait la personne même pour objet. On n'agit pas pour jouir : on espère jouir parce qu'on agit. Voilà ce que Mill avait senti dans cette crise de son adolescence. C'est à cette part de sa pensée qu'il faut rapporter sa théorie de la qualité des plaisirs, la grande idée que les sentiments sociaux ne sont point une superstition, mais un attribut élevé de l'espèce humaine, et cet esprit de générosité qui fait de sa doctrine un produit si spécial parmi toutes les morales utilitaires.

Et ici même, dans le chapitre qui nous occupe, nous sentons encore un souffle de cet esprit. Si Mill condamne, en principe, le désintéressement pur, il le recommande pourtant en pratique. Il croit, sans doute, que « les actions et dispositions ne sont vertueuses que parce qu'elles sont faites en vue d'un autre but que la vertu », mais il « déclare aussi que l'état de l'esprit... ne peut conduire vraiment au bonheur général, si l'individu n'aime la vertu comme une chose désirable en elle-même, lorsque même, dans les cas individuels, elle ne produit pas ces autres conséquences désirables qu'elle tend à produire et qui font qu'elle est vertu » (1). Malheureusement, ces concessions n'ont rien de définitif. A la fin du chapitre, nous rencontrons à nouveau l'idée contraire : « *Il n'y a pas de raison de désirer que le but de la vertu devienne indépendant du plaisir et de la souffrance*, à moins que l'influence des associations agréables ou pénibles qui engagent à la vertu ne soit pas suffisante pour qu'on compte sur sa constance infaillible d'action tant qu'elle n'a pas acquis l'appui de l'habitude » (2). Mill, pour être conséquent, ne devait jamais faire cette réserve. Il admet, en effet, que la vertu est généralement une volonté de plaisir désadaptée : elle ne peut donc communément se justifier par l'intérêt et par le plaisir. Il oublie ce qu'il a dit lui-même, et il revient alors plus complètement à Bentham, cherchant à ramener, même pour le présent, les maximes du sacrifice à celles de la prudence. Extraordinaire enchevêtrement de pensée, où se montre en pleine évidence le caractère intenable du système !

Mais il nous est facile de voir que la raison qui sans cesse ramène ainsi Mill à l'utilitarisme est celle même qui l'empêche de sortir du rationalisme. Affirmer que la nature est vraiment

(1) IV, p. 68.

(2) P. 77.

désintéressée, c'est mettre à l'activité la bride sur le cou, et la libérer même de la loi de poursuivre son bien. Une pareille morale semble un pur dilettantisme. Comment justifier en raison un désir particulier ? La tentative paraît absurde. En effet, une doctrine morale vraiment empiriste est impossible, tant qu'une doctrine théorique vraiment empiriste n'est point constituée. Sans la critique, les plus beaux pressentiments sont inutiles et sans valeur. Ils ne peuvent conduire qu'à une sorte de probabilisme moral, sans force de persuasion. Il faut d'abord montrer que la raison, en tout, est action, création, et, en un certain sens, dilettantisme, et que la généralité n'est rien. Mill n'a aucune idée de cela, et l'erreur de sa morale, plus forte que ses admirables intuitions, vient de l'erreur de son empirisme théorique.

Tandis qu'il écarte donc réellement la nature, tout son effort tendra à la concilier, au moins en apparence, avec la raison pure, et la difficulté de cette conciliation lui sera dissimulée, comme à ses prédécesseurs, par les mêmes artifices qui inclinent secrètement la nature à la raison. C'est l'idée du bien ou du plaisir de l'individu, qui, étant sa loi, n'a déjà plus rien d'individuel. C'est l'opposition de la règle et du motif, de l'intention et de l'acte, qui permet de croire que l'action peut être rationnelle, quand le motif reste un penchant naturel. C'est enfin l'équivoque du désintéressement, vertu bi-faciale, qui vient de la raison ou de la nature, et qui exprime à volonté la plus haute forme peut-être de l'individualité et sa négation même. Protégé par ces artifices, Mill pourra se permettre d'autres fois d'opposer tant qu'il voudra la raison et la nature : la certitude de leur accord secret ne pourra plus être ébranlée en lui par l'évidence même de leur discorde. N'est-ce pas agir comme Platon, Descartes, Spinoza, Kant ? N'ont-ils pas tous opposé la raison à l'instinct, le monde moral au monde sensible ? N'ont-ils pas tous, en même temps, protesté de leur respect pour la nature, dont la raison est, suivant eux, la plus haute forme ? La destinée de toutes les morales est pareille, parce que le principe leur est commun. Leur logique condamne d'abord la nature ; ensuite, leur inconséquence la sauve.

CONCLUSION

La même inconséquence et la même erreur sont évidemment imposées à ceux qui reprendront la tentative de Mill sans renoncer à ses principes théoriques. Stuart Mill témoigne, au moins, en divers endroits, qu'il a le sentiment que l'individu possède une règle personnelle propre, qui ne peut jamais être véritablement générale. Or c'est justement ce que Spencer va lui reprocher : la morale de Mill, aux yeux de ce philosophe, n'est pas assez rationnelle ou scientifique. Mais, en même temps, par une naïve inconséquence, il s'irrite que cette morale soit si sévère à l'individu. Comme si sa sévérité à l'individu ne venait pas de la règle qu'elle lui impose au nom du genre ! Comme si son ascétisme n'était pas la suite de son rationalisme ! On poursuit donc la gageure d'éliminer une erreur en en consolidant le principe.

CHAPITRE II

La morale évolutionniste : Herbert Spencer

SECTION I

Caractère général du système : la contradiction de l'idéalisme aggravée

Nous venons de dire que la morale d'Herbert Spencer se propose de réformer celle de Mill et de l'utilité en général sur deux points principaux. Il l'estimait trop empirique dans son principe, trop ascétique dans ses préceptes. L'appréciation de l'utilité, le *motif*, est laissée au jugement frivole de l'individu : la morale n'aura jamais d'autorité, de base scientifique. La *règle*, d'autre part, est le sacrifice de l'individu au bien général, l'indifférence à soi-même : cela complète l'arbitraire : l'individu mérite plus d'égards, étant l'élément dont le genre même est fait. Spencer se propose de donner à la morale une base rationnelle, tout en sauvant l'individu. Écoutons-le là-dessus s'expliquer lui-même.

I

LE RATIONALISME DU SYSTÈME

Voici comment il présente son projet de morale rationnelle, dans une lettre bien connue à Stuart Mill, qu'il a repro-

duite dans ses *Data of ethics* (*Bases de la morale*) et souvent mentionnée dans ses autres ouvrages : « Le point sur lequel je me sépare de la doctrine de l'utilité, telle qu'elle est ordinairement comprise, n'est pas le but à atteindre, mais la méthode à suivre pour l'atteindre. J'admets qu'il faut envisager le bonheur comme la fin dernière ; je n'admets pas qu'il soit posé comme la fin prochaine. Après avoir conclu que le bonheur est ce qu'il s'agit de réaliser, la philosophie de l'utilité suppose que la morale n'a pas d'autre affaire que de généraliser empiriquement les résultats de la conduite, et de fournir pour la direction de la vie ses généralisations empiriques et rien de plus. La thèse que je soutiens est que la morale proprement dite, la science de la droite conduite, a pour objet de déterminer *comment* et *pourquoi* certains modes de conduite sont nuisibles, certains autres avantageux. Ces résultats bons et mauvais ne peuvent être accidentels ; ils doivent être des conséquences nécessaires de la constitution des choses, et je conçois qu'il appartient à la science morale de déduire des lois de la vie et des conditions de l'existence quelles sont les actions qui tendent à produire le bonheur et quelles sont celles qui tendent à produire le malheur. Cela fait, ces déductions doivent être reconnues comme des lois de la conduite, et l'on doit s'y conformer, sans avoir égard à une évaluation directe du bonheur et du malheur » (*Data*, trad. fr., p. 48) (1).

Cette doctrine suppose, comme on le voit, que toutes les actions peuvent être ramenées à quelques types susceptibles d'une étude scientifique et absolument générale. L'utilité d'une action ne se détermine pas d'après des circonstances particulières, d'après des fins, des besoins temporaires, individuels. C'est, sans doute, de cette manière que chaque homme serait porté à en juger : mais l'individu est mauvais juge en la matière. Nous croyons naïvement que nos actes sont le produit de nos volontés, et que nos volontés sont libres : de là, la prétention de nous créer, dans chaque cas, notre propre règle. Herbert Spencer connaît une science qui peut donner à nos volontés une sorte d'infailibilité dans la poursuite de leurs fins : car ce qui nous est *utile* est aussi *nécessaire*, c'est-à-dire dérive infailiblement de certaines lois que nous ignorons et que le bon naturaliste

(1) *Bases de la morale évolutionniste*. Bibl. scient. intern. Toutes nos citations, jusqu'à nouvel avis, seront empruntées à cet ouvrage, sauf indications contraires dans le texte.

connaît. Tout ce qui est, a été, sera à jamais utile à l'homme, c'est-à-dire à un individu qui vit dans un temps et un lieu donnés et qui possède tel caractère, tel tempérament particuliers (car il s'agit ici des règles applicables à toutes les formes de la conduite) est donc déterminé d'avance, prescrit, écrit, sans doute, dans quelque compartiment de l'univers. De cette utilité qui se révèle à nous dans le moment sous une forme confuse, et dont les conditions mêmes semblaient ne pas exister l'instant d'avant, il existait pourtant une formule très certaine, lisible dans les conditions les plus générales de la vie. Cette formule peut être connue « par déduction de principes *fondamentaux* » (ibid.) ; elle peut être expliquée par quelque loi de Newton qui régit les actions, comme la loi de la gravitation régit et permet de prévoir tous les mouvements des corps planétaires (ibid.). Spencer reproche donc à Stuart Mill de n'avoir pas connu cet utilitarisme qui « déduit les principes de la conduite des progrès de la vie conformément aux conditions réelles de l'existence » (p. 51) : « réelles », bien entendu, dans le sens de « générales » : les conditions de l'existence individuelle ne sont pas suffisamment réelles. Tel est le premier point de la critique de Spencer.

Nous retrouvons cette idée partout dans les *Principes de morale* (1). Dans les *Data*, au chapitre VII, l'auteur indique que le seul mobile moral est la volonté désintéressée du bien comme il découle de l'ordre général de l'univers (p. 104 et 105). Au chapitre IX, il approuve cette critique de Sidgwick à Stuart Mill et à Bentham : que « les évaluations des plaisirs et des peines sont communément vagues et souvent erronées » (p. 131) ; qu'elles ne peuvent fonder une règle précise. Le remède, dit-il, consiste à passer de cet utilitarisme « empirique » à un utilitarisme « rationnel », lequel « ne prend pas le bien-être pour l'objet immédiat à poursuivre, mais considère comme son objet immédiat la conformité à certains principes qui, dans la nature des choses, déterminent d'une manière causale le bien-être » (p. 140). Au chapitre VII de *Justice*, l'utilitarisme empirique est critiqué

(1) Les *Principes de morale* se composent, comme on sait, de six parties, qui se disposent dans l'ordre suivant : 1° « Bases de la morale », auxquelles nous empruntons ce texte. — 2° et 3° : « Inductions de la morale » et « Morale de la vie individuelle ». (Trad. franç. Castlot et Martin Saint-Léon : « La morale des différents peuples et la morale personnelle », Guillaumin, Paris). — 4° « Justice ». — 5° et 6° « Bienfaisance positive et négative ».

dans sa règle sociale. On prétend l'enfermer dans ce dilemne : ou de fixer les droits de chacun au bonheur d'une manière arbitraire (1), ou d'après un principe dont l'autorité devra toujours être établie par déduction (2). Les maximes du bonheur général, du droit égal des hommes au bonheur, si chères à Bentham et à Stuart Mill, ne sont pas, en effet, dit-on, des vérités de pratique courante, le résumé d'observations rigoureuses et multipliées. « Ces expériences, ces observations et cette induction n'existent pas ; il est impossible d'en montrer aucune trace » (3).

Critique bien intéressante, mais dont il ne semble pas, comme nous disions, que l'auteur ait aperçu toute la portée. Il devait chercher quelle raison secrète conduit l'utilitarisme de Mill à ces formules qu'aucune expérience ne soutient. Il se borne à les traiter de « pures cognitions a priori », de « perceptions intuitives », d'« affirmations immédiates de la conscience » (4). Et il leur oppose les idées de *justice*, qui, comme affirmations spontanées de la conscience, sont incomparablement plus générales, plus précises et plus anciennes, et qui, seules, croit-il, peuvent être déduites de l'ordre général de l'univers (5).

Cette critique nous révèle, du moins, en même temps que la méthode soi-disant nouvelle, les préceptes qu'elle aura pour objet de substituer à ceux de l'utilitarisme empirique. De l'observation des hommes, Stuart Mill croyait pouvoir tirer la maxime générale : « Bonheur de tous ». Des lois universelles de la nature, Spencer tirera la maxime générale : « Justice ». Une chose nous inquiète. L'utilitarisme que l'on critique comme empirique n'est pas, du propre aveu du critique, empirique. Tant que l'on n'a point démasqué le raisonnement implicite qui conduit Mill et Bentham à un principe faux, il est difficile de savoir si le raisonnement explicite qu'on y substitue ne contient pas la même erreur.

(1) Trad. Castelot (Guillaumin, 1903), p. 67-68.

(2) *Ibid.*, p. 65-67.

(3) *Ibid.*, p. 66.

(4) P. 66 et 67.

(5) P. 68 et 69.

II

LE NATURALISME DU SYSTÈME

Cette première critique de l'utilitarisme ne témoigne pas, comme on le voit, d'un excès de déférence pour les sentiments et jugements spontanés de l'individu ; Spencer est cependant un grand défenseur de l'individu contre Mill. C'est peut-être par ce côté que sa doctrine est le plus connue. Les polémiques de Spencer contre toutes les formes de socialisme sont célèbres. Il ne peut souffrir le moindre empiètement de l'Etat sur la liberté de l'individu. Le principe de cet individualisme apparaît spécialement dans un chapitre des *Data* (XI) consacré à l'éloge de l'égoïsme, terme qui, dans cette doctrine, comme dans toutes les doctrines de l'intérêt, désigne d'abord l'individualité, avant d'en devenir, par une définition spéciale du bien propre, la négation.

« Le principe uniforme » de l'évolution, nous dit-on, « est qu'une meilleure adaptation doit procurer un plus grand avantage » et à l'individu et à ses descendants. « La loi d'après laquelle chaque être doit recueillir les avantages ou les inconvénients de sa propre nature est la loi sous laquelle la vie s'est développée jusqu'à ce jour, et elle doit subsister, quel que doive être le terme de l'évolution de la vie... Tous les arrangements qui empêchent à un haut degré la supériorité de profiter des avantages de la supériorité, ou qui protègent l'infériorité contre les maux qu'elle produit, tous les arrangements qui tendent à supprimer toute différence entre le supérieur et l'inférieur, sont des arrangements diamétralement opposés au progrès de l'organisation et à l'avènement d'une vie plus haute » (p. 162-163). « Mais, dire que chaque individu doit recueillir les avantages que lui procurent ses propres facultés, héritées ou acquises, c'est proclamer l'égoïsme comme principe suprême de conduite. C'est dire que les prétentions égoïstes doivent prendre le pas sur les prétentions altruistes » (p. 163).

S'il fallait prendre ces formules au pied de la lettre, il n'y aurait plus de morale « rationnelle », et même il n'y aurait plus de morale du tout. La nature pousse chaque être à se conserver par n'importe quels moyens. Si le « bonheur général le

plus grand », ce but de toute morale, ce résumé de la loi morale elle-même, est une suite nécessaire de la concurrence naturelle des instincts de conservation individuels, la morale n'a même rien d'humain. Aristippe a raison contre toute la raison. Ce n'est pas l'opinion de Spencer, nous l'avons vu, et il reproche, au contraire, à Mill, bien que par méprise, de réduire la règle morale à l'inclination individuelle. L'individualisme nous apparaît donc à nouveau ici principalement comme une bonne intention. C'est l'intention de sauver la nature (que l'on nous présente fort bien comme lutte, désordre, concurrence des activités), contre la règle de raison. Mais, en défendant la nature contre la raison, nous commençons à voir aussi que Spencer la défend d'abord contre lui-même.

Au même endroit, à la vérité, Spencer cherche à montrer que c'est l'instinct de conservation même qui explique la volonté du bien général, et qu'ainsi la règle du bien général est favorable au développement de l'individu.

« A l'origine, l'accroissement de satisfactions égoïstes que produit l'état social ne peut être obtenu que par un altruisme suffisant pour causer une reconnaissance des droits d'autrui. » Mais cette reconnaissance est d'abord plus ou moins volontaire : qu'elle devienne pleinement « volontaire, c'est-à-dire plus altruiste, » et « le gain qui résulte de l'association... devient considérable » (p. 177) par la suppression des conflits entre individus et l'augmentation de la sécurité générale. La société se développe encore en passant « à cet altruisme qui réprime l'égoïsme illégitime manifesté dans la violation des contrats. L'acceptation générale de la maxime que l'honnêteté est la meilleure politique implique l'expérience générale que la satisfaction des inclinations personnelles est en définitive favorisée par le fait de les réprimer de manière à assurer l'équité dans les relations commerciales » (p. 178). C'est aussi prendre soin de ses affaires que de s'occuper de celles de l'Etat dont elles dépendent (p. 179). En outre, tout homme doit faire effort pour que les autres soient sains et forts : cela augmente les produits à partager, prévient les maladies contagieuses. Nous avons encore un intérêt à ce que les autres hommes soient le plus cultivés, le plus honnêtes gens possible : que d'inconvénients ne pouvons-nous pas éprouver du fait de la sottise, de l'ignorance ou de l'immoralité des autres ! (p. 179-181) Le dévouement aux autres est, du reste, le meilleur moyen d'obtenir leurs services, et le but sera mieux atteint s'il s'est moins laissé voir. L'homme désintéressé est

« entouré de gens meilleurs que celui qui n'a pas de qualités attrayantes » (p. 182). De plus, « les intervalles pendant lesquels les actions altruistes absorbent les énergies sont des intervalles pendant lesquels la capacité d'éprouver des plaisirs égoïstes, » sujette à l'épuisement et à la satiété, « recouvre toute sa vigueur. La sensibilité pour les jouissances purement personnelles se conserve à un plus haut degré chez ceux qui s'emploient aux plaisirs des autres que chez ceux qui se dévouent entièrement à leurs propres plaisirs » (p. 183). Ce bénéfice de l'altruisme apparaît surtout lorsque le niveau de la vie vieillissante s'abaisse. La répétition a émoussé les plaisirs. « La sympathie nous fait trouver indirectement du plaisir dans les choses qui ont cessé de nous en procurer directement » (p. 183). D'ailleurs, une action altruiste, si elle est agréable, doit être mise au compte des plaisirs égoïstes, « car ce plaisir, comme les plaisirs en général, a pour résultat la prospérité physique du moi » (p. 184). La conséquence de tout cela, c'est, évidemment, que « le pur égoïsme, même dans ses résultats immédiats, est moins avantageusement égoïste que ne l'est l'égoïsme convenablement tempéré par l'altruisme » (ibid.). Et le compte de ce dernier paraîtra meilleur encore, si l'on y joint que la capacité pour les plaisirs de l'art — dont la matière est la joie et la douleur humaines — augmente chez celui qui sait sympathiser avec cette joie et cette douleur (p. 185).

Nous retrouvons ici, sous une forme particulière, l'excellente ambition de Mill : expliquer la règle par la nature. Ramener toute l'activité naturelle à l'égoïsme est sans doute une vue étroite ; mais ce que cette doctrine entend essentiellement par « égoïsme », lorsqu'elle oppose l'égoïsme à l'altruisme, c'est l'individualité ; par « altruisme », lorsqu'elle oppose l'altruisme à l'égoïsme, c'est l'ascétisme, le renoncement. Et ce qu'elle défend, quoique avec gaucherie, contre l'altruisme, c'est le principe même de l'activité. Tout ce qu'on vient de dire serait, en ce sens, fort juste, et il est vrai que la vertu la plus désintéressée vient de la nature et la sert. Mais comment concilier, cependant, cet individualisme avec les prétentions scientifiques et rationalistes de la doctrine ? On a prétendu fonder l'individualisme contre l'utilitarisme « empirique » et sur les principes généraux de l'évolution. La moralité devait être établie par déduction de principes rationnels ; on ne veut plus justifier les préceptes par la seule expérience ; l'homme ne connaît pas toujours son intérêt ; sans

plus considérer son bien ou son mal, il doit suivre la règle que de plus savants lui traceront, en conformité avec l'ordre général de l'univers. Cela convenu, on est surpris d'apprendre que la nature va d'elle-même aux fins que la déduction lui assigne. Si cet accord est constant, il n'y a rien à réformer dans l'empirisme que l'on attribue à Mill et à Bentham, et ce n'était point la peine de leur reprocher d'avoir donné à la volonté un mauvais guide : car, dans la thèse que l'on adopte, la nature, demeure le meilleur guide ; la déduction n'est plus qu'apparente : c'est la nature, non la déduction, qui fait l'autorité de la règle. Mais, si l'on maintient que la raison puisse entrer en opposition avec la nature (ce qui est la seule justification de l'« utilitarisme rationnel »), il faut renoncer à appuyer les préceptes sur la nature.

Cette difficulté, comme nous le savons, embarrassait assez Mill lui-même.

Elle augmente chez Spencer de la clairvoyance même de son individualisme. Par exemple, il est sur le point de percer à jour une des équivoques par où Stuart Mill avait pensé à résoudre. Il ne regarde pas le désintéressement, même égoïste dans sa source, comme ayant la portée rationnelle que Mill lui attribue, et comme le moyen de réaliser la raison, c'est à dire le bonheur générique. Et ce qu'il nous dit sur ce point est essentiel, bien que fatal à sa propre doctrine.

Il s'en prend à cette idée millienne d'une humanité future où chacun serait heureux par le seul bonheur d'autrui. « Dans ces conditions, dit-il, en quoi consiste le bonheur des autres ? Ces autres aussi sont, par hypothèse, des personnes qui poursuivent et éprouvent le plaisir altruiste. Or, la genèse du plaisir altruiste pour chacun dépend du plaisir que témoignent les autres, et ceux-ci à leur tour n'en témoigneront qu'autant que les autres en témoigneront, et ainsi de suite indéfiniment. Où commence donc le plaisir ? Evidemment, il doit y avoir quelque part un plaisir égoïste, avant que la sympathie qu'il fait éprouver produise un plaisir altruiste. Evidemment, par suite, chacun doit être égoïste à un degré convenable, même si c'est seulement dans l'intention de donner aux autres le moyen d'être altruistes. Ainsi, bien loin de devenir plus grande, si tous font du bonheur le plus grand leur unique fin, la somme du bonheur disparaît entièrement. » Imaginons un amas de corps dont chacun reçoit et rayonne de la chaleur. « Tant que chacun de ces corps continuera à être un générateur de chaleur, ils continueront à con-

server une certaine température, dérivée, en partie, d'eux-mêmes, et, en partie, des autres. Mais, si chacun d'eux cesse de fournir de la chaleur et en est réduit à celle qui rayonne des autres corps, l'amas tout entier se refroidira... La chaleur directement produite, c'est le plaisir égoïste » (p. 195-196).

Rien de plus juste : l'attachement n'est possible que par un point fixe où assujettir les liens du cœur. Si tous se dérobent à tous par le complet détachement d'eux-mêmes, la charité, les bras tendus dans le vide, se consumera dans le sentiment de son impuissance. Rien ne pourra remplir l'aspiration désolée de la vie. Ainsi, la généralisation complète de la règle de sacrifice est, en fait, une même chose avec la suppression du bonheur, même désintéressé, avec la suppression de l'activité, même altruiste : l'universalisation de cette fin la détruit ; ce qui devait rapprocher les hommes les isole. Le ciment de l'union, c'est l'opposition des tendances, l'emboîtement des « égoïsmes ».

Il faut rappeler toutefois que Mill avait entrevu cela (1) ; mais il ne l'avait qu'entrevu, et l'idée rationnelle de l'équivalence de tous les hommes l'avait emporté dans son esprit sur les évidences empiriques. C'est ainsi qu'il avait été, comme malgré lui, ramené à préconiser un altruisme incompatible avec les conditions de la vie, dont il connaissait pourtant l'exigence. Mais Spencer est-il mieux d'accord avec lui-même ?

Il montre très bien que la généralisation de l'altruisme ne fait qu'un avec la négation de l'activité ; mais il ne se demande pas si ce résultat est le fait de l'altruisme, ou seulement de la généralisation, qui ne pourrait s'appliquer à une fin, quelle qu'elle soit, sans la détruire. S'il se fût posé cette question, il eût été conduit à apporter de grands changements dans sa morale, et dans la morale en général : car la réponse est presque aussi évidente qu'elle doit être révolutionnaire. L'hypothèse de la généralisation absolue d'une règle morale est l'hypothèse d'une humanité sans différences, dont tous les membres sont dirigés par un même mobile dans tous leurs actes importants, et qui constitue beaucoup plus un type générique qu'une collection d'individus. Avoir identiquement les mêmes volontés qu'un autre homme, c'est être identiquement cet homme et n'avoir plus de personnalité distincte.

— Cette identification ne peut être totale.

— Assurément, elle ne saurait même jamais aller très

(1) V. p. 21.

loin, car la nature y met trop d'obstacles ; nous ne parlons que d'un danger de la spéculation : mais ce danger est réel, quoique limité. Une réglementation de l'activité n'est pas un mal, si la règle est restreinte, appliquée à des besoins spéciaux et toujours conforme à son but, qui est un accroissement final de la spontanéité et de la vie. Cela n'arrive guère, dès que la règle porte sur un grand nombre d'hommes et décrète pour une longue étendue de temps. La lettre se substitue à l'esprit ; le sens des prescriptions se perd, et c'est un mécanisme qui entrave au lieu d'un état qui soutienne et qui fortifie.

Or, c'est seulement la méconnaissance de cette vérité qui corrompt le principe de l'altruisme universel, si sévèrement reproché à Mill par Spencer. L'argument de Spencer, comme il est présenté par l'auteur, choquera toujours une âme délicate. C'est qu'on en soupçonne l'erreur avant même de l'avoir démolie. Il tend à établir que l'altruisme ne peut servir de règle : ce qui impliquerait que l'égoïsme est la seule règle. En réalité, toute sa force logique tient seulement à ce que l'esprit ne conçoit pas la généralisation d'une règle en général ; et c'est une idée que, non seulement l'auteur n'a point aperçue, mais qui est même contraire à toute sa doctrine.

Ainsi, l'auteur vient de nous présenter ses deux intentions fondamentales, et nous apercevons déjà qu'elles sont contradictoires l'une à l'autre. C'est à nouveau la contradiction de la raison pure avec la nature, de la règle que l'on cherche avec l'activité que l'on veut régler. Et l'originalité de Spencer, qui est grande à certains égards, ne l'empêche pas de ressembler à tous les moralistes de tous les temps par son effort infructueux pour concilier la tendance de la connaissance vers la généralisation avec les conditions de l'action, qui sont particulières.

SECTION II

La contradiction de la morale théorique

I

SIGNIFICATION DE CETTE CONTRADICTION POUR L'HISTOIRE DES IDÉES

Voici donc le principe de cette philosophie morale : l'homme n'est qu'une partie de l'univers, et les règles de sa conduite

ne peuvent être déterminées que par la considération des fins générales de la nature (ch. I). Ou toute la méthode de la vie se réduit à un vague probabilisme, ou les principes peuvent en être découverts dans l'étude de la nature générale. S'il n'y a point de règle de la conduite en dehors des volontés individuelles, il n'y a point de règle même pour les individus.

Nous avons dit, dans le préambule de ce livre, que ce principe, en lui-même, n'est point original. Rationaliser notre conduite, et, pour cela, libérer nos maximes de l'influence de notre individualité, les ramener à la considération de la nature générale, c'est-à-dire, en somme, de la nécessité naturelle, accepter le nécessaire et le vouloir : ce sont là, précisément, les grandes maximes traditionnelles. Sans doute, Herbert Spencer apporte le principe d'une grande réforme dans cette conception traditionnelle de la règle, en ce qu'il conçoit la nature comme assujettie à évoluer. Ce n'est plus de la *nature* purement et simplement, c'est de l'*évolution de la nature* qu'il prétend déduire les lois de la conduite. Mais, si « évolution » implique « contingence », il est absurde de chercher à baser une détermination de la conduite sur le contraire même de la détermination. Par le défaut d'une théorie spéciale de la science, l'idée d'« évolution » va devenir ici une pure superfétation. En accordant théoriquement que la nature évolue, on n'en cherchera pas moins le principe de la morale dans un élément de la nature qui n'évolue pas, ni plus ni moins que les anciens. Comment, dans ces conditions, la morale que l'on constituera pourrait-elle être véritablement originale ?

Elle ne le sera point. La loi soi-disant scientifique de l'action qu'on va nous présenter n'est, en réalité, qu'un autre nom de la détermination pure, que tous les systèmes ont regardée secrètement comme l'idéal de l'action. Or, une détermination ne peut jamais être *véritablement* un principe (ni par suite un idéal, une fin) d'action. Cette impossibilité contraint tous les systèmes à osciller entre deux directions : la probabiliste et l'aristotélicienne, la direction parénétiqne et la direction métaphysique ou ascétique. Le probabilisme, qui tient pour l'action, l'abandonne à elle-même ; l'aristotélisme, qui n'est que raisonnable, la condamne, la déconseille autant que possible. Carnéade constate que la raison métaphysique (cette raison qu'il attaque, sans lui donner son nom, sous sa forme stoïcienne) ne justifie aucune action : il exclut donc la raison de la vie active. Ariston, ayant fait la même constatation, exclut non moins légitimement l'action de la

vie raisonnable. Mais aucune des deux doctrines n'est une morale, puisque toute morale suppose à la fois action et raison, et cherche une raison d'agir. Et toutes les morales proprement dites, par une contradiction explicite, qu'Ariston voyait, que Carnéade sentait, font, de cette raison, qui condamne l'action, un idéal, une règle d'action. Seulement, comme il n'est pas en leur pouvoir de rendre l'absurde intelligible, il suffit toujours d'analyser leur règle pour la voir se décomposer en deux éléments inconciliables : un soi-disant idéal, qui n'est qu'un principe d'absolue détermination, inapplicable à l'action, qu'il condamne et qu'il exclut, et des tendances sensibles, qui sont des faits, qui ne sont point des règles.

C'est à cette constatation que l'analyse du Spencérisme va de nouveau nous conduire. Cette loi de l'évolution qui doit régler l'action, ou bien elle se ramène au fait, et n'est point une règle, ou elle est une règle, mais toute théorique, extérieure à l'action, inconciliable avec l'action, incapable de régler l'action.

II

LES DEUX PRINCIPES DE LA MORALE DE SPENCER SONT LOGIQUEMENT INCOMPATIBLES

La loi de l'évolution nous révèle d'abord, suivant Spencer, que la nature obéit comme à des tendances, dont la première a pour effet l'accroissement de l'existence en durée et en intensité (ch. II, 3-5).

C'est à peu près ce qu'exprimaient les anciens et Spinoza, lorsqu'ils disaient que le principe le plus général de la vie, c'est la tendance universelle des êtres à se conserver. Nous pouvons l'admettre : mais c'est là une simple vérité de fait, qui peut être interprétée, d'un point de vue moral, en bien des sens. Les pessimistes à la manière de Schopenhauer et de Mainländer, lorsqu'ils nous ordonnent de nous détruire, se préoccupent pourtant d'assurer à notre activité son meilleur, son plus raisonnable emploi. La perfection de la vie, pour eux, a beaucoup plus d'importance que sa durée, et la forme de vie la plus parfaite, pensent-ils, c'est la réflexion désenchantée qui condamne la vie. Bien entendu, Spencer rejette cette doctrine ; et il pense que la nature bien consultée nous donne de tout autres conseils que le

suicide. Elle nous montrerait les êtres augmentant leurs besoins avec leurs facultés, l'activité s'ouvrant sans cesse de nouveaux domaines, en même temps qu'elle s'assure un plus long avenir pour les parcourir. Nous voulons bien croire que Spencer est plus près de la vérité que les pessimistes. Mais ce n'est pas faire une morale que de conseiller d'agir. L'action est le donné de la morale. Et ce que la morale ajoute, c'est la règle. Or, il s'agit de savoir si le problème moral a un sens et si la règle ne doit pas détruire l'action et nier la vie. Voyons si l'étude de l'évolution nous donnera quelque renseignement sur cela.

La nature, dit Spencer, considérée dans son passage de la vie inférieure à la vie humaine, ne nous offre pas seulement le tableau d'un progrès de vie dans l'individu, mais aussi d'un progrès de vie dans l'espèce, par le soin croissant que les individus témoignent à leur descendance (ibid, 5). Ce progrès se marque même dans les races qui constituent l'espèce humaine, et le soin de l'éducation des enfants est bien plus grand, plus continu, plus efficace chez l'homme civilisé que chez le sauvage.

Il n'y a rien à objecter non plus à cette constatation, sous sa forme générale. Dans le détail, elle comporte cependant bien des exceptions. Ces exceptions sont nombreuses dans le règne animal, et elles ne sont pas rares même chez l'homme. Le fait seul que l'homme ne produit pas communément la vie dans la pensée du bien de l'espèce, mais pour obéir à un instinct et pour se donner un plaisir, cet autre fait que l'amour des enfants est seulement consécutif à leur naissance, et qu'il a plus souvent pour mobile la satisfaction d'une tendresse égoïste que la considération désintéressée de leur bien propre, suffisent à nous faire douter que la nature poursuive le bien de l'espèce comme une fin spéciale, et ils nous montrent surtout la difficulté de tirer de la constatation générale de Spencer une conclusion pratique déterminée. Poursuivons.

La nature ne rechercherait pas seulement le bien de l'individu, d'une part, celui de l'espèce, d'autre part, mais encore l'adaptation la plus grande possible des individus les uns aux autres.

Ici, l'affirmation se heurte à un nombre si incalculable de faits qu'il est impossible à l'auteur de n'en pas tenir compte. Il ne peut oublier, du reste, le principe même de son transformisme. Il constate donc que la lutte pour l'existence est presque la règle de la vie dans le monde animal. « Le plus souvent, une heureuse adaptation faite par une créature implique une adaptation

manquée par un être de la même espèce ou d'une espèce différente. Pour que le carnivore vive, il faut que des herbivores meurent, et, pour élever ses petits, il doit priver de leurs parents les petits d'animaux plus faibles. Le faucon et sa couvée ne subsistent que par le meurtre de beaucoup de petits oiseaux ; ces petits oiseaux, à leur tour, ne peuvent multiplier, et leur progéniture ne peut se nourrir que par le sacrifice de vers et de larves innombrables. La compétition entre membres de la même espèce a des résultats analogues, bien que moins frappants. Le plus fort s'empare souvent par la violence de la proie qu'un plus faible a attrapée. Usurpant à leur profit certains territoires de chasse, les plus féroces relèguent les autres animaux de leur espèce en des lieux moins favorables. Chez les herbivores, les choses se passent de la même manière ; les plus forts s'assurent la meilleure nourriture, tandis que les plus faibles, moins bien nourris, succombent directement d'inanition ou indirectement par l'inhabilité à fuir leurs ennemis qui résulte de ce défaut même d'alimentation » (ibid., 6, p. 13).

Ces remarques conduisent assez naturellement l'auteur à faire un retour sur les deux fins de la nature précédemment indiquées. Elles ne lui paraissent plus aussi évidentes. « Cela revient à dire, remarque-t-il, que chez ceux dont la vie se passe à lutter, aucun des deux genres de conduite déterminés plus haut » (conserver sa vie et élever ses enfants) « ne peut arriver à un complet développement » (ibid.).

Il semble qu'on devrait renoncer, dès lors, à appuyer sur la nature le précepte de poursuivre ce développement. Voici l'échappatoire de l'auteur : la nature tend vers un *idéal* que les conditions de l'existence ne lui permettent pas toujours d'atteindre. C'est cet idéal que l'auteur appelle le plus « complet développement » de la vie, et il entend par là, comme la suite l'indique, la pleine adaptation des êtres à toutes leurs fins.

Nous voilà placés dans un véritable embarras. Les règles de la conduite devaient être déduites de la *loi* naturelle. Elles doivent être maintenant déduites de l'*idéal* naturel. Quel est le rapport de ces deux principes de déduction différents ? La difficulté serait sans importance, si l'idéal, légèrement déformé par les faits, pouvait, malgré tout, y être aperçu comme par transparence. Le mathématicien opère sur des figures imparfaites, et la science, en général, néglige les irrégularités de l'extrême détail des choses. Mais, ici, l'idéal est la paix, la réalité est la guerre.

Voici la réponse de l'auteur à cette difficulté : « La morale a pour sujet propre la forme que revêt la conduite universelle dans les dernières étapes de son évolution » (7). L'idéal rêvé est donc conçu comme réalisable dans l'avenir, et comme devant même, semble-t-il, s'y réaliser nécessairement.

Sur cette idée, notre auteur n'a cessé de revenir dans tous ses livres de morale. Déjà, dans sa *Statique Sociale*, ouvrage publié en 1850, et première ébauche (1) de sa *Justice*, il affirmait que « le progrès n'est point un accident, mais une nécessité. Loin d'être le produit de l'art, la civilisation est une phase de la nature, comme le développement de l'embryon ou l'éclosion d'une fleur... Les modifications que l'humanité a subies et celles qu'elle subit de nos jours résultent de la loi fondamentale de la nature organique, et, pourvu que la race humaine ne périclète point et que la constitution des choses reste la même, ces modifications doivent aboutir à la perfection. Il est sûr que ce que nous appelons le mal et l'immoralité doit disparaître ; il est sûr que l'homme doit devenir parfait » (80).

Cette perfection peut s'entendre, suivant Spencer, en différents sens. D'abord, en un sens physique. C'est l'esprit général de toute la doctrine de Spencer, d'admettre que la nature tend, sans cesse à perfectionner la vie physique par la destruction des faibles.

Il se crée, en outre, une perfection que l'on pourrait appeler affective, une perfection de la sensibilité, qui consiste dans l'adaptation de tous les besoins de l'homme aux conditions de sa vie, d'où doit résulter une possibilité de plaisir permanent. Il en est question dans les *Principes de Psychologie* (125), et l'auteur cite le texte de sa *Psychologie* dans les *Data* précisément en confirmation de l'idée qui nous occupe (33). « Si les états de conscience qu'un être s'efforce de conserver sont les corrélatifs d'actions nuisibles, et si les états de conscience qu'il s'efforce de chasser sont les corrélatifs d'actions profitables, cet être doit promptement disparaître, en persistant dans ce qui est nuisible, en fuyant ce qui est profitable. En d'autres termes, ces races seules ont survécu chez lesquelles, en moyenne, les états de conscience agréables ou désirés ont accompagné les activités utiles à la conservation de la vie, tandis que des sentiments désagréables ou habituellement évités ont

(1) C'est ce qu'il dit lui-même dans la préface de *Justice*.

accompagné les activités directement ou indirectement destructives de la vie. Par suite, toutes choses égales d'ailleurs, parmi les diverses races, celles-là ont dû se multiplier et survivre, qui ont eu les meilleurs ajustements des sentiments aux actions et ont toujours tendu à rendre cet ajustement parfait. »

Spencer développe cette idée par quelques exemples pris dans toute la série de la vie (33), et il cherche à montrer qu'elle se vérifie même pour l'espèce humaine présente, dans la plupart des cas (34). Il croit que nous nous exagérons les désharmonies de notre nature. « Quels que soient le nombre et l'importance des cas où les plaisirs et les peines, les sensations et les émotions, encouragent à des actes convenables et détournent d'actions inopportunes, on n'en tient pas compte, et l'on considère seulement les cas où les hommes sont, directement ou indirectement, mal dirigés par ces sentiments. On oublie leurs bons effets dans des matières essentielles, pour proclamer exclusivement leurs mauvais effets en des matières qui ne sont pas essentielles (34, p. 72. Cf. 39, p. 84-85).

Ces réflexions, toutefois, prises à la lettre, tendraient à faire croire que la loi morale de pleine adaptation se réalise déjà dans le présent ; par suite, à infirmer l'idée même que « la loi morale a pour objet les formes que revêt la conduite universelle dans les dernières étapes de son évolution ». Il faut donc entendre les remarques précédentes en ce sens que la moralité *se prépare* seulement dans le présent : mais elle y est entravée par une grande cause que l'auteur va nous faire connaître. On ne saurait assez attirer l'attention sur la nature de cette entrave, qui menace, comme nous pouvons déjà le soupçonner, de ruiner toute la thèse, et qui marque, en réalité, l'opposition de la loi de fait à la loi idéale que l'auteur assigne à l'humanité.

« A partir du moment, nous dit-il, où les conditions d'existence d'une espèce changent, par suite de certaines circonstances, il en résulte parallèlement un dérangement partiel dans l'adaptation des sentiments aux besoins, dérangement qui nécessite une adaptation nouvelle. »

Remarquons cela : l'évolution, du propre aveu de l'auteur, crée donc la désadaptation aussi bien que l'adaptation. Naturellement, il doit admettre que « cette cause générale de changement, qui agit sur tous les êtres sensibles, a exercé sur les hommes une influence particulièrement marquée, persistante et profonde » (35, p. 73) : sans quoi, la morale, serait inutile. Toute-

fois, il ne croit pas, et peut-être à tort, que ces changements aient occasionné chez l'homme aucune désadaptation physique. « Les sensations agréables et pénibles, dit-il, sont parfaitement adaptées aux exigences physiques rigoureuses » (35, p. 74). En tout cas, la désadaptation, il l'avoue, est manifeste chez l'homme, si l'on considère les émotions de la vie sociale. L'homme est passé de la vie sauvage à la vie de collaboration, d'une activité déprédatrice à une activité pacifique, et le changement n'est pas encore entièrement opéré. « La difficulté » de la réadaptation « vient non seulement de l'importance de la transformation de petits groupes nomades en vastes sociétés bien assises, et d'habitudes belliqueuses en habitudes pacifiques, mais aussi de ce que l'ancienne vie d'hostilité a été conservée entre les sociétés, en même temps que se développait une vie paisible à l'intérieur de chaque société. Tant que coexistent deux genres de vie si radicalement opposés que la vie militaire et la vie industrielle, la nature humaine ne peut pas s'adapter exactement à l'une ni à l'autre. C'est de là que viennent, dans la direction donnée par les plaisirs et les peines, les défauts qui se manifestent tous les jours... Ce sont les plaisirs et les peines d'ordre émotionnel qui cessent de s'accorder avec les besoins de la vie dans une société nouvelle, et ce sont ces émotions qui demandent un temps si long pour être adaptées de nouveau, parce que cette nouvelle adaptation est difficile » (35, p. 73-74).

Voici donc l'état des choses : une nature qui poursuit l'adaptation ; des « circonstances » qui l'empêchent d'atteindre cette adaptation : d'où un conflit de la nature avec elle-même, de l'idéal avec le fait, des causes d'adaptation avec les causes de désadaptation : les « conditions d'existence nouvelles ». Nous sommes ainsi ramenés à l'idée d'une opposition entre la loi rationnelle et la loi individuelle, entre l'utilitarisme rationnel et l'utilitarisme empirique ; et nous voyons déjà assez clairement que cette loi rationnelle d'un utilitarisme rationnel, c'est, au fond, et quoi qu'on en dise, le bien général de Mill, le parfait accord des volontés, tandis que la loi empirique d'un utilitarisme empirique serait seulement la loi de fait qui pousse chaque être à suivre ses tendances, même inconciliables avec le bien général.

Mais Mill nous laissait ignorer la cause du désordre présent. Rousseau, le père de toutes ces idées, avait été plus explicite, et il la rapportait toute à la société. C'est une thèse analogue, comme on vient de le voir, que soutient ici Spencer. C'est aux premières institutions sociales qu'il attribue l'origine du

mal. Cependant, s'il lui plaît d'envisager de préférence le conflit du réel et de l'idéal sous la forme proprement humaine du désaccord entre la concurrence violente et la concurrence pacifique, nous avons vu qu'il en reconnaît l'existence sous la forme beaucoup plus générale de l'opposition entre la guerre et la paix dans toutes les espèces, entre les instincts des individus et la conservation des sociétés ou du plus grand nombre des individus.

Le merveilleux de cette thèse, c'est que cette guerre est précisément, aux yeux de Spencer, le chemin naturel vers cette paix. L'idéal se réalisera dans l'avenir par l'évolution naturelle d'une réalité qui en est le contraire. Les « anomalies » signalées « ne sont ni nécessaires, ni permanentes, mais accidentelles, ou temporaires » (35, p. 73). Sans doute, notre état de choses actuel justifie presque l'idée ascétique, héritée des anciens cultes sanglants, que le plaisir est un mal et la souffrance un bien ; et le désintéressement, comme il a été dit, est la vertu socialement la plus utile à notre époque (38, p. 82 et 83). Mais, « tout en reconnaissant la valeur et la nécessité de système moraux adaptés, comme les systèmes religieux et politiques, aux temps et aux pays dans lesquels ils se développent, nous devons regarder les premiers, aussi bien que les seconds, comme transitoires. Nous devons admettre qu'un état social plus avancé comporte une morale plus vraie, comme un dogme plus pur et un meilleur gouvernement... Il faut proclamer comme une vérité certaine que la moralité scientifique commence seulement lorsque les conceptions imparfaites, adaptées à des conditions transitoires, se sont développées assez pour devenir parfaites » (38, p. 83 et 84). Et cela ne peut manquer d'arriver. « Avec le progrès de l'adaptation, qui établit l'harmonie entre les facultés et les besoins, tous ces désordres, et les fautes de théorie qui en sont la conséquence, doivent diminuer, jusqu'à ce que, grâce à un complet ajustement de l'humanité à l'état social, on reconnaisse que les actions, pour être complètement bonnes, ne doivent pas seulement conduire à un bonheur futur (spécial et général), mais en outre être immédiatement agréables, et que la souffrance, non seulement éloignée, mais prochaine, caractérise des actions mauvaises » (39, p. 85). Dans cette société idéale de l'avenir, le devoir ne pourra donc jamais consister qu'à suivre son plaisir (VII, 46, p. 110). Les besoins de l'homme, parfaitement adaptés aux conditions de sa vie, le conduiront d'eux-mêmes à ses fins naturelles. « Les actions d'ordre élevé nécessaires pour le développe-

ment harmonieux de la vie seront aussi ordinaires et faciles que les actes inférieurs auxquels nous portons de simples désirs. Dans le temps, la place et la proportion qui leur sont propres, les sentiments moraux guideront les hommes d'une manière tout aussi spontanée et exacte que le font maintenant les sensations. » Et les « idées latentes des maux qui résulteraient de la non-conformité au bien... n'occuperont pas plus l'esprit que ne le font les idées des maux de la faim au moment même où un homme en bonne santé satisfait son appétit » (VII, 46, p. 111). Quand ce changement, qui s'opère sous nos yeux, sera achevé, quand chaque homme liera dans son cœur, à un amour actif pour la liberté, des sentiments actifs de sympathie pour ses semblables, alors les limites à l'individualité qui subsistent encore, entraves légales ou violences privées, s'effaceront ; personne ne sera plus empêché de se développer ; car, tout en soutenant ses propres droits, chacun respectera les droits des autres. La loi n'imposera plus de restrictions ni de charges ; elles seraient à la fois inutiles et impossibles. Alors, pour la première fois dans l'histoire du monde, il y aura des êtres dont l'individualité pourra s'étendre dans toutes les directions. La moralité, l'individuation parfaite et la vie parfaite seront en même temps réalisées dans l'homme définitif » (*Statique Sociale*, 497).

Ce parfait accord des volontés suppose naturellement l'absence de toute cause d'antipathie entre les personnes. Sur ce point aussi, l'auteur estime que l'évolution tend d'elle-même à réaliser son idéal. Toute faculté qui donne du plaisir tend à se développer ; toute faculté qui occasionne un excédent de peine tend à disparaître ou à s'affaiblir. La sympathie, dans une société comme la nôtre, doit inévitablement se limiter : universelle, elle entraînerait un excédent de souffrances qui rapidement rendrait la vie impossible. Les conditions changées, les intérêts humains accordés, la vie industrielle substituée à la vie militaire, un milieu favorable au développement illimité de la sympathie est créé. Cette faculté, fournissant un plaisir constant par la participation au bonheur d'autrui, s'augmentera incessamment de son propre exercice (93). L'auteur examine même les formes sous lesquelles elle a chance de prospérer principalement, et il promet un avenir magnifique au langage actuellement si court et si obscur du sentiment : le langage des gestes expressifs.

Voilà la thèse complète. Lorsqu'il s'agit de son idéal, la philosophie de l'évolution est plus abondante en promesses qu'en preuves. On nous assure, comme Mill, que l'accord existera dans

les sentiments, quand il existera dans les intérêts. Eh ! que nous importe l'accord des sentiments, si l'accord des intérêts est réalisé ! Ou plutôt, n'est-il pas évident que le sentiment ne peut avoir d'autre forme que l'intérêt, dès que les conditions de la vie ont enlevé au sacrifice toute signification ? Mais, quant à la nécessité de l'accord final des intérêts, c'est le point dégarni de la doctrine, et c'est là qu'il est facile de surprendre la contradiction qu'elle enveloppe.

Stuart Mill chargeait la volonté de réparer le désordre de la nature présente, et, à cet effet, il lui donnait, en somme, pour règle, le sacrifice, bien qu'il lui laissât, contradictoirement, pour mobile, l'intérêt.

D'accord avec Mill, Spencer admet que, dans le présent, l'opposition de l'idéal et de la réalité ne peut être levée que par le sacrifice de l'individu, et il cherche même à donner à cette idée une base plus forte que son prédécesseur, en rattachant la loi du sacrifice individuel (« cognition à priori », « perception intuitive », « induction mal fondée », selon lui, chez Mill), au principe de l'évolution universelle : c'est là toute la pensée de son « utilitarisme rationnel ». Mais, d'un autre côté, et, cette fois, en opposition avec Mill, il estime que la nature présente, cette même nature qui ne peut aujourd'hui réaliser l'idéal qu'en se sacrifiant, tend spontanément à le réaliser sans sacrifice dans l'avenir. Mill croyait, sans doute, que le sacrifice deviendra naturel ; et le rôle qu'il donne à l'évolution, c'est de rendre naturel ce qui doit être d'abord volontaire. Mais Spencer distingue complètement l'action de l'évolution de l'action de la volonté. L'évolution réalise au moyen de l'intérêt seul, dans l'avenir, ce que la volonté ne pourrait réaliser dans le présent qu'en sacrifiant l'intérêt. En résumé, Spencer explicite la contradiction qui existait chez Mill entre le mobile et la règle, et il affirme qu'un mobile contraire à la règle suffit cependant pour réaliser la règle, *à condition qu'on lui donne le temps nécessaire*. Faut-il donc croire que cette idée surajoutée de temps, d'évolution, suffit à dissiper la contradiction secrète et dissimulée de Mill et à en autoriser cet étalage ostentatoire ?

Si, du propre aveu de l'auteur, la condition même de l'évolution, c'est la lutte et l'opposition des êtres, si la loi de la nature, c'est la guerre, dont il ne faut même en rien relâcher les rigueurs, l'idéal d'équilibre dont on nous parle est donc la négation de l'évolution et la suppression de cette loi de la nature ? L'évolution va donc toujours en ralentissant, à mesure que, par

la force des choses, l'équilibre, résultant de la lutte, s'établit ; et elle disparaît enfin, quand cet équilibre est atteint ? Beaucoup de bons esprits se refusent à donner à la nature une fin de ce genre. Leur sentiment ne prouverait rien contre les faits ; mais il y a lieu de croire qu'il est appuyé sur une observation beaucoup plus dégagée de prévention que celle de Spencer.

Que le progrès de l'organisation corresponde à une augmentation de jouissances pour l'être qui évolue, c'est une de ces hypothèses, en effet, qu'une certaine logique toute formelle justifie beaucoup plus que l'expérience. La définition d'un plaisir, c'est l'adaptation d'une tendance à sa fin : voilà la vérité logique ou de définition à laquelle répond la thèse de Spencer. Mais ce n'est aussi qu'une vérité nominale : plus on est capable de satisfaire de besoins, plus on est capable d'avoir de besoins. Plus un être est richement organisé, plus il est instable, et le progrès de la nature, loin de rapprocher l'être vivant de l'équilibre, a beaucoup plutôt pour effet de l'en éloigner. Les mieux équilibrés des êtres sont les plus inertes, car, n'ayant point de volontés propres, ils s'opposent aussi le moins possible à leur milieu. Un être très compliqué, comme l'homme, se tire d'affaire, grâce à son intelligence, là où l'animal périt misérablement. Mais son intelligence n'est qu'un ensemble de connaissances ; toute connaissance découle d'une curiosité, et toute curiosité, d'un besoin ou d'un intérêt. Or, une si grande multitude de besoins et d'intérêts ne trouvent que difficilement à fixer toutes les conditions extérieures qui les satisfont. La nécessité où nous sommes de posséder tant de connaissances pour vivre et nous garder des choses nous révèle tout ce que nous sommes exposés à souffrir par les limites de notre faculté de connaître, en général, ou par l'insuffisance de notre acquis personnel. Mais des ressources mille fois plus grandes nous laisseraient aussi loin de l'équilibre. Le développement d'un être vivant est une entreprise de conquête qui a pour objet l'infini. Impossible d'assigner une limite à ce mouvement qui nous pousse vers l'empire du temps et de l'espace et se propose une sorte d'assimilation de l'univers tout entier. Pour parvenir aux conditions de vie que l'état de nos connaissances nous fait entrevoir comme plus désirables, l'homme commence à soupçonner qu'il devrait engager une lutte contre sa propre nature physique, remplacer dans son corps des organes imparfaits, y modifier ou supprimer certaines fonctions, parfaitement adaptées à leurs fins, mais dont les fins nous sont désormais indifférentes, ou contraires à

des fins préférées. Ainsi, tout ce qui accroît l'adaptation est susceptible d'accroître la désadaptation. Et c'est ce que l'expérience des hommes, plus sûre que la logique, a constaté depuis longtemps, lorsqu'elle a dit que le progrès de la conscience est un progrès de la souffrance. Ce pessimisme est incomplet, parce qu'il ne tient pas compte des satisfactions que l'activité trouve dans son propre exercice et dans l'extension de son pouvoir. Il procède de l'illusion spencérienne que la vie progresse vers plus d'équilibre, laquelle entraîne un profond désenchantement, lorsqu'elle est déçue. Le pessimisme n'est alors que le résultat d'une erreur de la spéculation, dont l'optimisme est la vraie source. Mais, si ce pessimisme, comme doctrine positive, est inexact, il nous offre une base d'argumentation très sûre contre toute doctrine qui voudrait fonder l'optimisme sur une soi-disant tendance de l'activité vers le plaisir inerte et le repos définitif.

La critique que nous adressons à Spencer remonte, du reste, jusqu'au principe même de l'utilitarisme. C'est une même chose, de dire que le but de chaque action est le plaisir, et que là est aussi le but de l'évolution tout entière. Le plaisir est le terme (sinon la fin) de l'activité : (il la termine, s'il ne la dirige) ; mais, si l'activité est, par essence, mobile, elle ne pourra jamais se reposer dans son terme.

Spencer ne peut donc trouver dans l'évolution le remède à la contradiction de Mill. Il a beau se donner le temps infini. Le temps infini ne peut faire sortir deux contradictoires l'un de l'autre. Si la nature ne peut s'échapper d'elle-même par ses propres moyens, toute la longueur d'évolution imaginable ne l'en fait point échapper mieux. L'utilitarisme évolutionniste est ainsi arrêté au même point que l'utilitarisme tout court, parce qu'il repose sur la même erreur, qui consiste à donner à la nature pour fin sa propre négation. Le plus beau génie doit échouer dans la tentative de trouver dans la nature un mobile qui la conduise à cette fin.

Cependant, la contradiction que nous signalons constituerait une gageure impossible à soutenir, si l'on ne trouvait dans la réalité quelque chose qui, au moins en gros, et sous la protection d'une langue imprécise, puisse paraître répondre à l'idéal qu'on assigne à l'évolution. Reconnaissons donc la très grande habileté de Spencer, lorsqu'il nous présente le mouvement qui porte les sociétés du militarisme à l'industrialisme comme une preuve empirique en faveur de sa thèse. On peut accepter la belle hypothèse de l'auteur sur ce point, tout en re-

jetant les conclusions qu'il en prétend tirer. Nous avons déjà dit, à propos de Mill, qu'il n'existe aucun rapport entre cette adaptation économique des hommes les uns aux autres, qui semble le terme naturel du mouvement démocratique, et cette espèce de paradis terrestre, que Mill nous décrivait comme excluant toute souffrance individuelle, toute opposition des intérêts et des sentiments. Sous le couvert de l'idée évolutionniste, Spencer nous dépeint, en somme, le même paradis, et, lui aussi, il confond le parfait bonheur, « à la fois général et individuel », avec la suppression des inégalités et des privilèges que crée et que maintient le régime de la force. Nous verrons bientôt que l'expérience, comme Spencer même l'aperçoit, ne lui fournit aucune vérification véritable de la loi qu'il assigne ainsi à l'évolution sociale. Sa théorie renferme le principe juste que la loi de la vie, c'est l'effort d'adaptation, avec la souffrance et l'opposition des êtres qui en résultent. Il retrouvera cet effort, cette souffrance et cette opposition partout. Et c'est cette propre part empirique de sa doctrine qui en condamnera la part rationnelle.

III

LES DEUX PRINCIPES DE LA MORALE DE SPENCER SONT EMPIRIQUEMENT INCONCILIABLES

Mais, avant de passer à l'examen de cette part appliquée de la doctrine, nous devons en relever une autre difficulté théorique.

Nous avons insisté sur l'impossibilité fondamentale où se trouve la doctrine de Spencer, aussi bien que celle de Mill, de concilier les conditions de l'action avec l'idéal qu'elle lui assigne. Mais cette difficulté se présente sous deux faces. La vertu est sacrifice dans le présent, contraire à la nature présente ; et c'est cette contrariété qui empêche que vertu et nature puissent jamais être conciliées même dans l'avenir, parce qu'elle n'est point accidentelle, comme on voudrait le faire croire, mais essentielle. Or, ce problème a comme un envers, qui est le mystère de l'existence présente de la vertu. Si la vertu ne peut devenir nature, comment l'a-t-elle jamais été ? Comment s'est-elle constituée ? Car, qu'elle ne vienne point de la nature, c'est ce que des empiristes ne peuvent admettre. Et, si elle en vient, comment

lui est-elle contraire ? On ne peut passer du présent au paradis futur ; on ne peut davantage passer du paradis passé au présent.

Cette difficulté n'est, sans doute, que la précédente retournée ; mais elle a un caractère plus pressant. Sur le futur, on ne peut exiger d'un auteur, même évolutionniste, des renseignements bien précis. Les philosophes le savent. L'avenir a toujours servi de refuge aux moralistes embarrassés de concilier la nature et la raison ; et, que leur paradis fût terrestre ou céleste, l'invention n'en a jamais eu d'autre but que de réaliser cette conciliation avec le moins de risques dialectiques possibles. Sous cet aspect, par conséquent, la difficulté est théorique et générale ; elle n'intéresse que la spéculation, et la plupart des hommes doivent en ignorer l'importance. Au contraire, il est manifeste que la cheville ouvrière de toute morale pratique, c'est l'explication qu'on donne de la vertu, soit qu'on la rattache à l'intérêt, au plaisir, à la contrainte sociale, ou à quelque inspiration supra-sensible. C'est ce qui nous a fait dire que toute la valeur du système de morale de Mill dépendait de sa théorie de l'habitude. On peut en dire autant de la morale spencérienne. Nous l'annoncions au même endroit, et nous avons à le vérifier présentement.

Spencer pose, du reste, le problème comme Mill, avec cette différence que, suivant la remarque déjà présentée, il appelle plus volontiers « justice » ce que Mill appelle « volonté du bien général ». Mais les deux expressions désignent le même idéal, qui doit devenir la loi de la nature spontanée, la même vertu, qui, dans le présent, est plus réfléchie que spontanée. C'est ce qu'il est facile de lire dans le texte suivant des *Data*, que nous reprenons à peu près au point où nous les avons laissés : « Le motif véritablement moral qui détourne du meurtre... consiste... dans une représentation de ses résultats nécessaires et naturels : la mort cruelle infligée à la victime, la destruction de toutes ses chances de bonheur, les souffrances causées à tous les siens. Ni la pensée de l'emprisonnement, ni celle d'une punition divine, ni celle de la défaveur publique, ne constituent la véritable raison morale pour ne pas voler, mais bien la pensée du dommage fait à la personne dépouillée, avec une vague conscience des maux généraux produits par le mépris du droit de propriété. Ceux qui condamnent l'adultère ne songent qu'au malheur causé, ou à la femme, ou au mari, dont les droits sont méconnus, à l'atteinte portée aux enfants, et aux funestes conséquences générales

qui accompagnent le mépris du lien du mariage. Réciproquement, celui qui est poussé par un sentiment moral à assister un de ses semblables dans l'embarras ne se représente pas une récompense actuelle ou future ; il se représente seulement la condition meilleure qu'il s'efforce de procurer à celui qu'il oblige. Un homme qui est moralement disposé à lutter contre un mal social ne songe ni à quelque avantage matériel, ni aux applaudissements populaires, mais seulement aux misères qu'il cherche à faire disparaître, à l'accroissement du bien-être qui en résulte » (45, p. 104).

La caractéristique de cette *justice*, c'est, en somme, comme on le voit, le respect de la loi idéale de l'évolution, opposé à une crainte ou à un intérêt personnels ; et ces exemples nous sont tout naturellement présentés comme une illustration de l'opposition fondamentale qu'établit l'auteur entre l'utilitarisme rationnel et l'utilitarisme empirique. L'évaluation directe du bonheur et du malheur, c'est l'évaluation de ces choses dans l'observance populaire de la justice. Les résultats bons ou mauvais ainsi évalués sont trop « accidentels » ; ils ne sont pas des « conséquences nécessaires de la constitution des choses », suivant la formule précédemment citée (1). « Le motif moral diffère partout des motifs auxquels il est associé en ce que, au lieu d'être constitué par des représentations de conséquences accidentelles, collatérales et non-nécessaires de nos actes, il est constitué par des représentations de conséquences que ces actes produisent naturellement » (ibid).

L'auteur lui-même prend donc soin de nous faire distinguer ici une justice rationnelle et une justice naturelle, une règle, comme disait Mill, et un mobile, un sentiment conforme à la « nature des choses », comme disait Rousseau, et un sentiment simplement conforme à la nature. La définition qu'on nous donne de cette justice supérieure n'a rien, assurément, d'inacceptable d'un point de vue général. C'est bien ainsi, semble-t-il, que juge et sent l'homme véritablement juste. Les plus intransigeants des idéalistes ont toujours cherché à nous masquer leur ascétisme sous des apparences plausibles. Mais la signification d'une règle morale se juge au principe où elle se rattache, et la règle ne peut être meilleure que son principe. Or, nous ne pouvons ignorer, puisqu'on nous le rappelle, quel est ici le principe de la justice « ration-

(1) P. 47.

nelle » : c'est la loi *idéale* de l'évolution ; et, de quelque manière qu'on nous en arrange maintenant les conséquences morales, nous avons appris que cette loi est une simple formule de l'adaptation parfaite, et, comme telle, fort contraire à la nature réelle. Comment donc la tirer de cette nature ? Les différents ouvrages de morale de Spencer ne sont guère qu'une tentative incessamment reprise pour résoudre cette difficulté. Mais nous prétendons qu'il y échoue aussi complètement que Mill et que Rousseau.

Il est naturel, étant donné sa définition de l'activité spontanée, qui est celle de tout utilitarisme : une activité qui cherche son bien, que Spencer, avec Mill, ramène toute la difficulté à celle de rattacher le désintéressement à l'égoïsme. Mais nous savons que le problème ici posé a une signification plus large. L'égoïsme, ici, en réalité (1), c'est l'inclination naturelle, que l'on appelle égoïste, parce qu'on croit qu'elle a toujours son bien pour fin. Et le désintéressement, c'est l'inclination rationnelle, que l'on appelle altruiste, parce qu'on est forcé de s'apercevoir qu'elle n'a point sa fin dans la nature. Le véritable problème ici posé est donc à nouveau d'expliquer comment la nature devient raison en se sacrifiant elle-même.

Pour cela, Spencer retourne à peu près à l'échappatoire qui servait à Mill, en imaginant que la vertu sort de l'égoïsme par l'intermédiaire de l'hérédité et de l'habitude. Quelquefois, il ira même plus loin encore dans cette voie. Il feindra que le désintéressement tend à devenir aussi constitutif en nous que certains principes de la connaissance que leur évidence soustrait presque à la discussion. Le désintéressement y serait donc soustrait lui-même, emporté dans la thèse générale que l'innéité n'est que l'acquis de l'espèce.

« Pour faire comprendre entièrement ce que je veux dire, nous dit Spencer, en se référant à sa Lettre à Mill, il me semble nécessaire d'ajouter que, en correspondance avec les propositions fondamentales d'une science morale développée » (remarquons ce membre de phrase : on a construit une règle morale : il faut se donner un mobile « correspondant »), « certaines intuitions morales fondamentales ont été et sont encore développées dans la race, et que, bien que ces intuitions morales soient le résultat d'expériences accumulées d'utilité, devenues graduellement organiques et héréditaires, elles sont devenues

(1) V. chap. préc., p. 35-38.

complètement indépendantes de l'expérience consciente. Absolument comme je crois que l'intuition de l'espace, qui existe chez tout individu vivant, dérive des expériences organisées et consolidées de tous les individus, ses ancêtres, qui lui ont transmis leur organisation nerveuse lentement développée ; comme je crois que cette intuition, qui n'a besoin, pour être rendue définitive et complète, que d'expériences personnelles, est devenue pratiquement une forme de pensée entièrement indépendante en apparence de l'expérience ; je crois aussi que les expériences d'utilité organisées et consolidées à travers toutes les générations passées de la race humaine ont produit des modifications nerveuses correspondantes, qui, par une transmission et une accumulation continues, sont devenues en nous certaines facultés d'intuition morale, certaines émotions correspondant à la conduite bonne ou mauvaise, qui n'ont aucune base apparente dans les expériences individuelles d'utilité. Je soutiens aussi que, de même que l'intuition de l'espace répond aux démonstrations exactes de la géométrie, qui en vérifie et en interprète les grossières conclusions, de même les intuitions morales répondront aux démonstrations de la science morale, qui en interpréteront et vérifieront les grossières conclusions » (p. 106-107).

Mais on n'éloigne ainsi une difficulté que pour en faire naître une autre. On suppose que les principes de justice sont innés. Or, l'idée de l'espace est incontestablement universelle (bien que son universalité ne s'explique pas par l'habitude), mais le vrai sentiment de justice est, du propre aveu de l'auteur, assez rare. Spencer connaît naturellement l'objection, qui résulte de sa propre distinction d'un utilitarisme rationnel et d'un utilitarisme empirique, et il y répond, en même temps qu'il essaie de mieux marquer la transition entre le mobile moral et les mobiles intéressés dont il dérive. C'est un point, comme on le devine, très important pour la thèse, et nous revenons, en somme, par un détour, à chercher directement les causes empiriques du sentiment moral, les origines naturelles de la vertu de raison.

Pour que le sentiment désintéressé de la justice apparaisse, il faut, nous dit-on, que certaines conditions sociales soient données. La prévoyance et l'épargne ne se développeront jamais dans une société où la *sécurité* ne serait point assurée. De même, sans une *communauté stable*, l'expérience « des peines positives et négatives, sensationnelles et émotionnelles, que causent les agressions criminelles » ne sera jamais « assez grande... pour engendrer contre elles l'aversion morale constituée par la cons-

science de leurs mauvais résultats intrinsèques. Il est encore plus manifeste qu'un sentiment moral comme celui de l'équité abstraite, que ne blessent pas seulement les injustices commises contre des hommes, mais encore les institutions politiques qui leur causent quelque désavantage, peut se développer seulement lorsque le développement social auquel on est parvenu donne une *expérience familière*, à la fois *des maux qui résultent directement des injustices*, et *aussi de ceux qui découlent indirectement des privilèges de certaines classes*, par lesquels l'injustice est rendue facile » (45, p. 105).

Mais ce régime, d'autre part, suivant Spencer, ne peut être établi que par la force, l'autorité. « Les sentiments moraux et les freins corrélatifs ont apparu plus tard que les sentiments et les freins dont l'origine se trouve dans l'autorité politique, religieuse et sociale... C'est seulement, en effet, par ces sentiments et ces freins d'un ordre inférieur que pouvaient être maintenues les conditions dans lesquelles les sentiments et les freins plus élevés se développent » (ibid.). La prévoyance, par exemple, ne peut se développer, comme on l'a dit, qu'avec des arrangements sociaux définis qui rendent l'accumulation possible ; mais, « pour que de pareils arrangements puissent s'établir, il faut que la crainte du législateur visible, ou du législateur invisible, ou de l'opinion publique entre en jeu ». De même, ce sont les « freins politiques, religieux et sociaux » qui « ont produit la communauté stable » sans laquelle les sentiments d'aversion pour l'injustice et d'amour de la justice ne seraient jamais nés (ibid.). Les mêmes idées sont reproduites et développées dans le chapitre VII de *Justice*.

On aperçoit peut-être que la difficulté est ainsi seulement reculée, en même temps que dédoublée. Car, d'une part, il faut expliquer comment une législation rationnelle, qui s'impose d'abord par la *contrainte*, ensuite par l'*intérêt*, finit par bénéficier d'une adhésion *spontanée* et *désintéressée* des volontés. D'autre part, il faut expliquer comment cette législation rationnelle elle-même s'établit, et la difficulté de l'établissement de la raison est la même, soit que la raison apparaisse dans les lois ou dans les volontés.

La première difficulté est de nature générale, et nous l'avons rencontrée chez Mill. L'habitude n'est qu'un automatisme imbécile ; la vertu, comme on l'a définie, est la raison la plus consciente, l'obéissance réfléchie aux lois idéales de l'évolution, dictée par le sentiment des résultats intrinsèques que leur violation entraîne dans la nature des choses. L'habitude explique une

vertu stupide, un égoïsme désadapté, que la raison devrait combattre ; elle n'explique pas une vertu qui soit la plus haute science, et qui suppose le désintéressement, facile ou non.

L'autre difficulté est spéciale à Spencer : comment un législateur juste peut-il exister chez un peuple barbare ? Je dis : juste. Le législateur n'assure pas seulement, en effet, comme on l'a vu, la sécurité, sans laquelle il n'y a point de prévoyance et d'épargne, mais une communauté stable, en condamnant toutes les agressions contre les personnes, c'est-à-dire une forme très importante de l'injustice ; et enfin il supprime même les privilèges de classes, qui rendent difficile l'expérience de certains effets de l'injustice. En somme, le législateur définit, sous forme de lois, la justice parfaite, que la nature ainsi dirigée va ensuite réaliser sous forme de sentiment dans les âmes : et c'est ce qu'on exprime assez naïvement, en disant qu'il pose les conditions sociales où la justice se réalise nécessairement. Il est évident, en effet, que, les conditions nécessaires et suffisantes données, l'effet suit. Le mystère est d'expliquer que les conditions nécessaires et suffisantes de la justice soient ainsi données.

Du reste, les deux difficultés n'en font visiblement qu'une au fond. Il est impossible de comprendre comment l'habitude devient moralité et raison ; de même, on ne peut comprendre comment l'autorité impose des contraintes si exactes que la moralité consiste seulement à les suivre. Si l'autorité est la force, qu'on lui laisse sa stupidité ; si elle définit les conditions du droit, la justice existe avant la justice. La vérité est qu'on demande à l'habitude et à l'autorité des effets contraires à leur nature : à l'habitude, de produire la raison ; à la force, de produire le droit.

Le chapitre VII des *Data*, intitulé « Déduction sociologique », et le suivant essaient de nous apporter quelques éclaircissements nouveaux sur ces mystères : le premier, principalement sur le rôle de l'autorité, le suivant, sur le rôle de l'habitude.

1^o « Tant que les antagonismes sociaux, nous dit-on, sont habituels, et tant que, pour rendre efficace l'action contre d'autres sociétés, une grande soumission à ceux qui commandent est nécessaire, il faut pratiquer surtout la vertu de la fidélité et le devoir d'une obéissance implicite : le mépris de la volonté du chef est puni de mort. Mais, lorsque la guerre cesse d'être chronique, et lorsque les progrès de l'industrie habituent les hommes à défendre leurs propres droits tout en respectant les droits

d'autrui, la fidélité devient moins profonde, l'autorité du chef est mise en question ou même niée par rapport à diverses actions, à diverses croyances privées. Les lois de l'Etat sont bravées avec succès dans plusieurs directions, et l'indépendance politique des citoyens est bientôt regardée comme un droit qu'il est vertueux de défendre et honteux d'abandonner » (50, p. 117).

La théorie devait nécessairement conduire à cet individualisme radical. La justice, c'est l'adaptation naturelle, facile, habituelle de chacun à tous : c'est donc l'Etat sans lois. Et il était à prévoir que tous les efforts tentés par l'individu, au cours de l'histoire, pour se libérer de la contrainte de l'Etat allaient être relevés par l'auteur comme autant de signes du progrès de sa justice et de sa raison. C'est ce qu'il ne manque point de faire.

Cependant, pour rester fidèle à sa thèse, l'auteur n'aurait dû défendre l'individualisme que là où la liberté de l'individu s'exerce en faveur de l'adaptation générale, là où la nature individuelle se porte d'elle-même au bien social. Mais sa théorie enveloppe deux points de vue contradictoires : celui de la nature et celui de la raison. Elle doit donc envelopper deux conceptions contradictoires de la liberté et justifier à la fois une liberté naturelle et une liberté rationnelle. La liberté naturelle est celle qui se manifeste dans la lutte pour la vie ; la liberté rationnelle ou morale est celle qui apparaîtrait dans une société où la lutte pour la vie serait impossible, par suite de l'adaptation parfaite de chacun à tous. Sans doute, du point de vue de la raison, Spencer condamnait, comme on l'a vu, la liberté naturelle ; il admettait qu'elle doit être restreinte par les freins extérieurs de l'autorité publique, origine de l'adaptation organique de chacun à tous qui constituera la seule vraie liberté. Mais cette autorité, disions-nous, est un véritable *deus ex machina*, si elle ne vient de la nature, c'est-à-dire, à son tour, de la liberté naturelle ; et l'auteur ne peut l'accepter qu'à cette condition, sous peine de renoncer à son empirisme. L'équivoque du système conduit donc à confondre deux libertés contraires, et on justifiera, sous le même nom d'individualisme, à la fois la lutte la plus féroce des individus les uns contre les autres, et un idéal d'adaptation parfaite, qui n'est que le bonheur général de Mill, la « cité de Dieu » des rationalistes.

Tel est cet individualisme de Spencer, à la fois naturaliste et mystique, si analogue à celui de Rousseau, et dont l'équivoque a peut-être fait le succès. La *Déduction sociologique* se propose d'expliquer le passage du régime de guerre au régime de

paix ; mais elle n'aboutit qu'à confondre avec les progrès de la paix tous les progrès d'une liberté violente qui chercherait peut-être à écarter les lois mêmes par où l'évolution des sentiments pacifiques est possible.

2° Le chapitre suivant concerne l'hérédité et l'habitude, à laquelle l'auteur est ramené par l'objection de Sidgwick (1) à l'adresse de l'utilitarisme « empirique ». Sidgwick objectait aux hédonistes, comme on l'a vu, qu'on manque souvent d'atteindre le plaisir lorsqu'on en fait son but immédiat. Nous savons que Stuart Mill lui-même avait reconnu cela, soit implicitement, dans toute sa doctrine, soit même explicitement, par exemple, dans ses Mémoires. Et il refusait de donner à l'activité pour fin et règle prochaine le bonheur, bien qu'il le lui conservât comme fin dernière, et, occasionnellement même, comme mobile. Le moyen du bonheur, pour lui, c'est principalement la volonté désintéressée. Spencer, naturellement, tient fort pour la remarque de Sidgwick, qui justifie, comme on l'a vu, sa propre critique du pur empirisme utilitaire. Cependant, comme il prétend définir, d'autre part, l'idéal rationnel d'après une loi naturelle (et, par conséquent, vérifiable dans la nature, dans l'inclination naturelle), l'hypothèse d'une vertu contraire à l'inclination naturelle est pour lui fort gênante. Que faire ? Le voilà contraint de reprendre quelque chose de ce qu'il a dit sur les désharmonies de la nature. La désadaptation n'est peut-être pas totale ; le sacrifice que demande la règle n'est donc peut-être pas un sacrifice complet. La vertu n'est pas un organe complètement désadapté ; c'est un organe ordinairement utile, qui s'exerce quelquefois sans utilité. Ainsi, l'écureuil exerce ses mâchoires sans avoir besoin de se nourrir ; ainsi, le chien exerce ses muscles et tout son corps dans le mouvement de poursuivre et d'appréhender une proie fictive. C'est de la même manière que le négociant se réjouit ou s'attriste de l'exactitude ou du mauvais état de sa comptabilité (IX, 58 et 59). On s'attache au moyen même éloigné d'un plaisir.

Il est visible que l'auteur n'élimine ainsi la difficulté qu'en renonçant à son « rationalisme », c'est à dire à toute sa thèse propre. L'intérêt ne peut conduire au bien général dans une société où les deux s'opposent par la définition même qu'on en donne. Ou la vertu désintéressée est une habitude absurde, ou elle n'est pas une habitude, et il faut renoncer à la justifier par la nature.

(1) V. p. 48.

Dans la première hypothèse, la morale de Spencer cesse d'être rationnelle ; dans la seconde, d'être empiriste.

Nous pouvons confirmer ces conclusions par un résumé de la théorie de l'auteur sur le même sujet dans le livre *Justice*.

Voici à nouveau ce principe que la loi de l'évolution, c'est la lutte, le droit pour chacun de tirer parti de ses avantages. La loi de la conservation de l'espèce pour les adultes est que « la part d'avantages est en raison directe du mérite » (ch. I, 2, p. 3). Telle est la règle à admettre, dans « l'hypothèse que la préservation et la prospérité de l'espèce soit désirable » (p. 5).

Cette restriction paraît sauver l'individu : elle va conduire à le sacrifier. C'est que « l'hypothèse » en question représente un idéal inconnu de la nature, qui ne se soucie point, comme le montrait l'auteur même, de conserver les espèces. Il est, du reste, forcé de le reconnaître à nouveau ici même : « Il existe d'innombrables espèces dont la subsistance repose sur la destruction en masse d'autres espèces, et, pour ces dernières, les rapports entre leur conduite et les conséquences qui devraient en résulter sont si habituellement suspendus qu'ils ne persistent que chez un nombre minime d'individus... Dans ces régions, la justice sous-humaine, constituée par la réception continue des résultats de la conduite, ne régit qu'exceptionnellement les cas individuels » (II, 6, p. 9). Tout périt, bons et mauvais.

Mais, pas plus que dans les *Data*, cette constatation n'ébranle ici la foi de Spencer en la rationalité naturelle. Cependant, si la loi morale est déduite de la nature, encore faudrait-il qu'elle s'y vérifiât. Il est évident : 1° que la nature se soucie aussi peu des espèces que des individus (qu'est-ce que les espèces hors des individus ?) ; 2° et comme conséquence, qu'elle ne respecte aucune loi qui puisse sauver l'espèce. On est amené, par suite, à se demander : si l'homme tire sa règle de la nature, pourquoi connaîtrait-il une espèce, et non pas seulement une race, un pays, une famille, sa propre personne ? La nature, à cette question, ne donne point de réponse.

La nature n'indique point un idéal ; il est donc inévitable que celui qu'on lui attribue soit celui-là même que l'on porte en soi.

Cela nous apparaît bientôt ici même dans cette formule que la justice sociale comporte un *élément négatif*. Il ne s'agit plus de tirer tous les avantages possibles de nos qualités ; il faut

permettre à nos co-associés d'éprouver de même les effets de leur nature. C'est ainsi que l'on revient à l'idéal proprement dit. On nous assure, sans doute, que, de ce respect des autres, nous retirons plus d'avantages que d'inconvénients. Mais ces avantages sont-ils connus de nous et le mobile de la réserve que nous nous imposons ? Alors notre modération n'est plus justice. On nous a dit que la justice vraie est désintéressée dans ses mobiles. Comment se fait donc le passage de l'égoïsme au désintéressement, de la justice positive à la négative ?

En réponse à cette question, les chapitres II, III, IV, reproduisent la théorie que nous connaissons sur l'évolution automatique des sentiments moraux, leur transformation en instincts, *sous la condition que l'état de paix soit donné*. (V, 20, page 36). Ainsi, dans le même moment qu'on rapporte la théorie à l'expérience comme à sa preuve, on se prépare à rejeter l'expérience toutes les fois qu'elle ne sera pas conforme à la théorie. Il suffira de dire que la « paix », la condition de la réalisation de la théorie, n'était pas alors donnée. Or nous savons que cette condition est aussi irréalisable que la justice même, puisqu'elle est la cause suffisante de cette dernière. Qu'est-ce que la justice ? C'est l'adaptation parfaite. Qu'est-ce qui fait obstacle, dans l'homme social, à l'adaptation parfaite, déjà réalisée, chez lui, à ce qu'on prétend, au physique ? Le passage de la guerre à la paix. Les caractères de la vraie paix sont donc définis par ceux de l'adaptation parfaite. Nous revenons ainsi au cercle que nous avons précédemment dénoncé.

SECTION III

La contradiction de la morale pratique

I

LA MORALE SOCIALE : LA JUSTICE

Incapable d'expliquer l'origine naturelle d'une vertu qu'il a définie comme contraire à toute nature, Spencer voudrait bien qu'elle existât en fait, et que l'incompréhensible fût réel. Il nous

répète, sans doute, à maintes reprises, que les hommes qui font le bien avec désintéressement sont le petit nombre, que le plus grand nombre n'a même pas atteint la période de l'intérêt conscient et suit des lois de contrainte sans en reconnaître ni en ressentir l'utilité (1). Mais, d'autres fois, et non moins souvent, il affirme, au contraire, que l'idée et le sentiment de la justice sont tout à fait généraux. Peut-être pourrait-on concilier ces deux points de vue, en distinguant la connaissance de la justice de la disposition pratique à l'observer. Il serait naturel que la première prévînt la seconde, et que la justice fût pour l'homme un idéal avant d'être, chez lui, un besoin. L'idéal seul serait instinctif, organique, comme concept théorique. Cela suffirait pour assurer le triomphe de la moralité « scientifique », la loi morale devenant loi naturelle, la catégorie de la justice prenant rang dans l'esprit à côté de celle de l'espace.

Considérons donc ces préceptes que l'on prétend formés par la nature, ces hérédités nerveuses qui constitueraient le concept organique de la justice. Ces idées morales héréditaires doivent nous diriger approximativement comme le ferait la raison. Or, il est facile de montrer que ce qui est conforme en nous à la *raison*, dans le sens spencérien du terme, n'est pas instinctif, et qu'inversement ce qui, en nous, est instinctif n'est pas *rationnel* dans le même sens du terme ; que ce que l'on déduit de cette raison n'est pas naturel, et que ce qui est naturel n'est pas déduit de cette raison.

On nous affirme, par exemple, que la conception de la justice comme identique à l'égalité est universelle (*Data*, ch. IX, 60).

Cela est peut-être vrai, mais il s'agit aussi là d'une conception toute générale. Nul ne doute, en général, que la justice ne consiste dans l'égal partage. En ce sens, tout le monde recon-

(1) « Un peuple qui, par euphémisme, appelle ses soldats les défenseurs de la patrie et qui ne s'en sert que pour envahir les pays étrangers, un peuple qui, à l'intérieur de ses frontières, apprécie la valeur de la vie humaine au point d'interdire les luttes de boxeurs, mais qui au-delà supprime fréquemment des centaines de vies pour en venger une seule, un peuple qui, chez lui, repousse la pensée que l'infériorité doit supporter les maux qu'elle s'est attirés, mais qui ne se fait aucun scrupule d'employer sans ménagement les balles et les baïonnettes à subjuguier les peuples non civilisés, en invoquant le prétexte que les êtres supérieurs doivent prendre la place des êtres inférieurs, un tel peuple, dis-je, aura des opinions incohérentes en matière du juste et de l'injuste » (*Data*, 31, p. 57-58).

naît, en effet, qu'« un homme injuste est celui qui prend plus que sa part » (ibid.). Mais, lorsqu'il s'agit de déterminer les mérites des parties dans un cas concret, les opinions se divisent, et, si l'on s'entend sur la justice idéale, géométrique, on ne s'entend plus sur la justice réelle. C'est Bentham, ici, qui a raison, lorsqu'il écrit : « Qu'est-ce que la justice ? Un sujet de dispute en toute occasion » (cité ibid.).

Spencer réplique : « Dans quatre vingt-dix-neuf transactions sur cent qui se font chaque jour entre les hommes, il ne s'élève aucune dispute sur la justice. » Oublie-t-il que ces transactions reposent sur des lois, des précédents, un ordre de choses établi, qui s'imposent de différentes manières à l'acceptation de tous, que l'on admet par provision et par nécessité, et qui, changeant de peuple à peuple, de temps à temps, n'ont, par suite, aucun caractère de nécessité et d'évidence ? Quel homme songe, dans la pratique, à discuter la justice des lois qui régissent les contrats ? Leur injustice peut apparaître à l'homme réfléchi qui les soumet à sa critique : pratiquement, cet homme lui-même définira la justice comme le code.

Mais Spencer même nous fournit des armes contre sa thèse. La justice est un sentiment universel, paraît-il, une règle incontestée dans quatre-vingt-dix-neuf cas sur cent ? Il y a lieu d'être surpris que l'auteur de cette déclaration optimiste ait consacré presque tout un livre (*Justice*) à établir les principes d'une pratique, selon lui, si évidente et si indiscutée. Et il est facile de se convaincre que son travail ne porte pas seulement sur le centième cas, où la justice pourrait être douteuse : on y passe en revue, en réalité, toutes les formes importantes de la justice, et il n'en est pas une, peut-être, où la nature juge spontanément et universellement comme l'auteur.

Comment les faits, du reste, pourraient-ils vérifier à la fois la définition de la « justice positive », qui se manifeste par la concurrence, et celle de la « justice négative », qui se manifeste par l'adaptation ? Voilà, cependant, ce que Spencer leur demande (ch. V, 22). Sous une forme encore plus précise, il nous dit que c'est l'inégalité qu'il faut concilier avec l'égalité (ch. V, 25). On ne peut pas trouver, à la vérité, une meilleure formule du problème de la justice. Mais, si l'égalité, c'est l'adaptation, comme on l'a dit, ce problème est insoluble, parce que les données en sont contradictoires, l'adaptation n'étant ici que la loi du genre sous laquelle toutes les inégalités individuelles disparaissent.

Spencer voit bien, sans doute, que personne ne l'a résolu.

Aux anciens auteurs, il attribue, non sans quelque imprécision, une sorte de politique militariste qui distribuerait d'autorité les privilèges et méconnaîtrait gravement le principe d'égalité. A Mill, il reproche, au contraire, d'aboutir au socialisme, par ce principe benthamiste que « chacun doit compter pour un et personne pour plus d'un » (V, 23 et 24). Ce qui nous intéresse, c'est de voir l'auteur lui-même à l'œuvre, et comment, en conciliant le principe de la proportionnalité des avantages aux forces avec le principe de l'égalité des droits, il réalisera pour son propre compte le projet toujours vainement poursuivi de rationaliser la nature, de soumettre l'activité à une règle générale sans la détruire.

Car, que la proportionnalité des avantages aux forces, si l'on entend par là, comme on nous l'indiquait, le seul rapport de la conduite à ses conséquences, soit une grande loi de la nature, c'est incontestable, et d'une vérité plus large encore que Spencer ne le croit. Quand toute une espèce disparaît, sacrifiée à la voracité d'une autre, bons et mauvais pêle-mêle, ce carnage est précisément la mesure des avantages qui conviennent *naturellement* aux mérites de l'espèce dévastatrice.

Ce n'est pas une loi aussi cruelle que Spencer entreprend d'harmoniser avec le principe de l'égalité des droits. Il diminue d'abord quelque chose de la sévérité de la nature, et c'est sous une forme adoucie, déjà rationalisée, qu'il la reçoit, pour lui imposer le régime d'égalité qui la rendra tout à fait rationnelle. Subsistera-t-il, après cela, quelque chose encore de la nature, et ne va-t-on pas lui donner des règles qu'elle ne connaîtra absolument plus ?

C'est un fait que la méthode ne peut même point parvenir à justifier les formules les plus évidentes du droit commun.

Le chapitre IX traite du « Droit à l'intégrité physique », c'est-à-dire du droit pour chaque homme de n'être point mis à mort ou violenté par d'autres hommes. Voici, en bref, comment on justifie ce droit, c'est-à-dire, d'abord, comme on le déduit. Il est, nous dit-on, un corollaire de la « loi d'égale liberté ». On sait que cette loi, c'est le principe de réciprocité ou d'égalité, qui s'introduit dans la morale avec l'existence en société, et qui définit une « justice négative » que la pure nature ne connaît pas. On nous répète seulement que cette justice négative est elle-même déduite des prétendues lois de l'évolution, comme une condition de la plus haute forme de vie, de la plus grande plénitude d'existence pour tous les êtres. La société étant une des condi-

tions de cette forme de vie supérieure, nous devons respecter les lois dont la violation tend à briser le lien social, et, par suite, d'abord, le droit des autres à vivre.

Ainsi, tout le principe de cette déduction se trouve en dernière analyse dans l'idéal chimérique de la parfaite adaptation. C'est une déduction tout a priori. On ne déduit pas le précepte d'une loi naturelle. On définit la nature en lui prêtant arbitrairement le précepte même comme loi et comme fin. Mais l'expérience, au moins, justifie-t-elle le précepte, que la déduction ne peut établir ?

Spencer lui-même a reconnu, on le sait, que souvent, ou même presque toujours, les conditions sociales sont telles que l'individu ne peut arriver à sentir que son intérêt consiste à respecter les autres (1). Il a même avoué que, là où subsistent des privilèges sociaux, l'accord des intérêts ne peut jamais être ressenti, parce qu'il ne peut jamais être possible, le privilège consistant toujours en un avantage assuré à quelques-uns au détriment des autres (2). Nous pouvons conclure de là, que, suivant Spencer, là où subsistent des privilèges de personnes ou de classes, les conditions de la justice organique ne sont point données. Cela ne nous encourage guère à penser qu'elles soient données nulle part.

Effectivement, les arguments historiques de l'auteur, même sur ce point, se tournent contre sa thèse. Il prétend nous présenter le tableau « historique » de l'évolution du droit à la vie, à l'intégrité physique. Or voici ce que cette histoire nous apprend, d'après son propre témoignage. « Nous ne voyons pas que les groupes sociaux primitifs aient habituellement et publiquement considéré le meurtre comme un crime » (40, p. 75). Ce sentiment n'était pas général au temps d'Homère. Le meurtre se réglait alors à la manière d'un dommage civil, par un contrat d'indemnités dont les chefs surveillaient l'exécution (p. 76). Au Moyen-Age encore, « le maintien de la graduation des amendes d'après le rang de la victime montre le peu d'importance que l'on attachait à la criminalité intrinsèque du meurtrier » (ibid). Tels sont les principaux faits relevés dans cette évolution par l'auteur même. Il n'est personne, évidemment, qui n'en conclue contre l'auteur que le sentiment de la criminalité du meurtre n'a pu devenir chez nous inné, organique. Cela serait

(1) V. p. 62.

(2) V. p. 73.

trop contraire, du reste, à l'expérience, qui nous révèle une si totale absence de ce sentiment dans certains milieux où le crime est passé à l'état endémique.

Mais, si le droit à l'intégrité physique, qui n'est pas déductible en raison, n'est pas garanti non plus par une reconnaissance instinctive et héréditaire de la conscience humaine, il n'a plus aucun fondement dans cette doctrine. C'est un fait, plus ou moins général, un fait comme un autre : il se rattache à ce vague empirisme dont on ne veut pas, qu'on prétend être la négation même de toute morale. On nous a donné l'assurance que la justice est une raison organique, évidente, incontestée. Qu'y a-t-il ici d'organique, d'incontesté ? Le respect de la vie des autres est peut-être une crainte, ou une sympathie, ou un usage ; impossible de trouver un fondement à ce sentiment dans la nature universelle. Or, si nous ne nous entendons même pas sur la loi d'égalité dans les échanges, quand c'est la vie qui est en question, sous quelle forme cette loi pourrait-elle être instinctive, incontestée ?

Au chapitre suivant, l'auteur entreprend d'établir de même, à la fois déductivement et empiriquement, le droit à la liberté.

Qu'en fait la liberté s'est établie, c'est ce qui n'a pas besoin de démonstration. Mais, qu'un sentiment très profond du droit de tous les hommes à la liberté se soit constitué universellement à la suite de l'établissement de la liberté, c'est ce que l'auteur admet presque sans discussion, et ce qui paraîtra, sans doute, bien contestable. Aimons-nous la liberté par instinct, ou par intérêt, ou l'acceptons-nous seulement par nécessité ? Ne nous hâtons-nous pas de profiter de toutes les lois qui nous permettent encore d'exercer sur autrui quelque contrainte ? Par la domesticité, par le contrat de travail, par tous les abus licites de l'autorité, ne prolongeons-nous pas dans nos sociétés, autant qu'il dépend de nous, l'ancien servage ? Et ne renaît-il pas de lui-même, dans les colonies de beaucoup de pays européens, non pas, comme il paraîtrait naturel à l'auteur, sous l'influence de l'état de guerre, mais, au contraire, au détriment d'individus condamnés à la paix par leur propre faiblesse ?

Mais les sentiments doivent confirmer une règle établie déductivement. Le droit à la liberté peut-il se déduire ?

L'auteur mentionne à cet endroit l'opinion de Carlyle : que « l'organisation féodale, avec son vasselage gradué

et superposé au vilainage, produisait une somme totale de bonheur supérieure à celle dont nous jouissons » (48, p. 91). Ce paradoxe, que Spencer ne se donne même pas la peine de discuter, met pourtant assez bien en relief la difficulté de déterminer, en fonction du bonheur seul, un idéal de l'évolution humaine. Mais Carlyle ne connaît pas, sans doute, les grands principes de l'évolution d'où l'auteur déduit son idéal. Examinons-les donc à nouveau dans leurs rapports à la loi de liberté qu'on en tire.

Il s'agit toujours des principes d'égalité et d'inégalité, qu'on invoque ici tour à tour. « Il saute aux yeux que celui qui charge de liens un autre homme, l'enchaîne à un poteau ou le renferme dans un cachot, s'est arrogé une liberté d'action supérieure à celle de son captif ; il est non moins clair que si, par des menaces, il l'empêche de se déplacer à son gré, il commet une violation de même nature de la loi d'égale liberté » (44, p. 83). Voilà pour la loi d'égalité. Et voici pour la loi d'inégalité : « En laissant le captif vivre et travailler, au lieu de le tuer et de le manger, on cessa de nier jusqu'au bout dans sa personne le principe fondamental de l'équité, car la continuation de son existence, même aux conditions qu'on lui imposait, rendait possible, dans une certaine mesure, le maintien du rapport entre la conduite et ses conséquences » (46, p. 85).

Il est facile de prendre ici sur le fait l'incompatibilité de ces deux lois. La destruction du vaincu est aussi une conséquence naturelle des mérites de son vainqueur sauvage. La vérité est qu'on restreint arbitrairement la loi naturelle par une autre loi, qui ne vient pas de la nature, et qui tend à l'absolue égalité. Mais, alors, pourquoi s'arrêter en chemin ? Dans toute la mesure où les effets de notre conduite peuvent limiter l'activité des autres, nous les empêchons d'expérimenter pour leur propre compte le rapport entre la conduite et ses conséquences, et nous restreignons l'action de cette grande loi de proportionnalité des récompenses au mérite, qui devrait régir tous les modes de l'activité. On accorde que cette loi soit violée *dans une certaine mesure*, pour assurer la loi sociale d'égalité, qui défend le genre contre les empiètements des individus. Mais, pour déterminer cette mesure, nous ne voyons aucune règle dans le système. Seulement, nous savons par ailleurs où doit fatalement conduire ce souci du genre, d'une règle générique. Stuart Mill et Bentham nous l'ont laissé voir. Logiquement, on doit user les individus les uns aux autres, réaliser leur accord par la suppression de leurs caractères particuliers.

Spencer se croit fort éloigné de ces conséquences, parce qu'il maintient dans son système le principe naturel d'inégalité : il se refuse à sacrifier l'individu. Cela est assurément fort louable ; mais ce n'est pas un scrupule qui lui soit spécial. Conserver l'individu est dans le plan de Mill comme de tous les moralistes. Le problème est de trouver une règle qui assure sa conservation. Nous ne la trouvons point ici. Ou la justice se ramène à la force pure, ou au complet renoncement, ou les droits de l'individu sont déterminés d'une manière arbitraire.

Ces deux exemples peuvent suffire à montrer combien l'espoir nourri par Spencer de fonder sur les sentiments naturels de l'humanité une règle de raison est illusoire, dans sa définition de la raison. La nature pure ne nous présente qu'un mécanisme barbare ; la raison pure, appliquée à l'action, n'est qu'une règle d'anéantissement. Dans la pure nature, il n'existe ni mérites, ni récompenses : il n'existe que des rapports de causes à effets ; et ce que Spencer appelle « justice sous-humaine », c'est seulement la lutte des êtres, la destruction des faibles, la survie des forts. Il y a quelque ironie à donner le nom de justice à cette règle sommaire de perfectionnement. Mais, dans l'homme, d'un point de vue purement naturel, le rapport des récompenses aux mérites ne peut pas se déterminer avec plus d'exactitude. Dès que l'on considère comme une condition de la vraie justice le respect de la vie et de l'intégrité physique de tous les hommes, on sort de la nature, même humaine ; car l'homme ne met pas toujours la vie à un si haut prix : il peut lui préférer des biens idéaux, la puissance, la gloire ; il peut ne l'estimer que comme un instrument de lutte et de conquête. Cette loi fondamentale de la justice qui condamne la violence, d'où vient-elle donc, puisqu'elle ne vient pas de la nature pure ?

Nous posons la même question pour la loi qui condamne l'oppression. La vraie justice, dit-on, ne peut être connue que dans un état de paix, de coopération pacifique. Qu'on dise, plutôt, que la vraie justice, c'est cette paix, cette coopération. Mais cet idéal de paix et de coopération, comment le détermine-t-on ? Il n'est pas plus tôt donné que la justice est donnée. Mais il n'est jamais donné dans la nature, et il est même contraire à la nature comme on l'a définie. Nous entendons bien : le principe d'égalité, qui doit modérer la lutte effrénée des égoïsmes, serait une sauvegarde de l'espèce ou de la société. C'est ce rôle même qu'il jouait déjà dans Stuart Mill. Il s'agissait d'assurer la perfection sociale, et le moyen, pour cela, c'était le renoncement indivi-

duel. Or, cette pacification des âmes, qui prépare l'éclosion de la justice, n'est-elle pas, ici aussi, une même chose avec le renoncement universel ? On aime bien à nous parler de la réalisation automatique de la justice. Mais, en attendant que la justice se fasse d'elle-même, un moraliste si dogmatique nous doit au moins de la définir. Or, puisqu'il se défend d'aller jusqu'à l'égalité complète, qu'il critiquait si sévèrement chez Mill, il faut qu'il connaisse un principe qui permette de fixer la mesure d'inégalité équitable. Ce principe, nous l'avons cherché vainement dans ses ouvrages. Nous n'y voyons qu'une égale aversion de l'auteur pour l'anarchie et pour le socialisme. Il faut cependant choisir entre les deux partis. Le système ne nous offre pas, en effet, d'autre alternative que d'admettre un principe de la justice indépendant des faits, qui sera toujours le principe de Mill, ou de renoncer à donner à la nature aucune règle.

L'idéalisme secret de Spencer apparaît ainsi partout au détriment de son empirisme. Mais nous aurions pu le reconnaître déjà au seul rôle qu'il fait jouer dans la morale à la justice. Si la distinction populairement reconnue entre la justice et la moralité proprement dite est fondée, il est évident que la justice ne peut être déterminée par le même principe que la moralité en général. La première permet souvent ce que la seconde interdit : leurs préceptes ne dérivent donc pas de la même source. Cette distinction, qui est reconnue théoriquement par presque tous les auteurs, ne trouve, en réalité, aucun fondement dans la plupart des doctrines. Elles partent toujours, en effet, de ce principe, que la raison, qui construit la règle de la conduite, ne cherche que l'ordre, la constance, l'uniformité, la généralité. La conséquence de cela, c'est que le renoncement devient la règle de toute pratique : le sacrifice de l'individu à l'Etat, c'est-à-dire à la loi sociale, n'est plus, dans les systèmes, qu'un corollaire du sacrifice de la sensibilité à la raison, de la nature à la règle. C'est ce que nous voyons aussi chez Spencer.

Ces conclusions fatales du système expliquent que les théoriciens du socialisme aient si facilement pardonné à Spencer les attaques qu'il a dirigées contre eux. Le socialisme peut assurément être présenté sous une forme complètement empiriste. Mais il est incontestable qu'historiquement il se rattache étroitement au rationalisme. On a cru que l'on pouvait trouver dans la raison les principes d'un statut politique parfaitement

équitable ; et l'on a construit tout un système de métaphysique pour appuyer des revendications qui se soutenaient parfaitement sans cet appareil. De là toutes les utopies qui ont fini par représenter le socialisme, aux yeux de tant de gens, comme une doctrine absolument contraire à la nature. Encore de nos jours, il reste manifestement inspiré par les chimères métaphysiques de l'égalité, de la concorde, de la suppression de la concurrence ; et c'est par là qu'il a si profondément justifié le reproche décourageant de ses adversaires : que la question sociale, comme on la présente, n'est au fond qu'une question morale. Spencer, avec cette doctrine que la justice peut être scientifiquement décrétée, rationnellement déduite, revenait bon gré mal gré à cette conception. Il avait beau vouloir restreindre les conséquences de son principe, limiter la généralisation de la règle, sauver l'individu de l'excès de la raison : sa timidité ne trouvait dans son système aucune excuse. A travers son système, le socialisme devait toujours revenir jusqu'à Mill, jusqu'à l'idéal de la parfaite concorde par l'entier renoncement.

Et non seulement le spencérisme, par son principe, fortifiait, à son insu, la doctrine qu'il combattait ; mais il devait même lui être très utile encore par ses inconséquences. Il apportait, il propageait, avec une conviction extraordinaire, l'opinion que l'idéal de la raison est en voie de se réaliser dans les faits. Une preuve de cela, c'est ce que vingt livres ne parvenaient point à donner. Mais les affirmations multipliées sont souvent plus fortes que toutes les preuves. L'autorité règne despotiquement sur notre raison, qui se croit souveraine et indépendante. Le socialisme, que l'idéalisme issu de Kant engageait déjà dans cette voie, se mit donc à professer, avec Spencer, que l'idéal social est à la fois a priori et empirique, et, comme conséquence, que sa réalisation est contingente à la fois et nécessaire, et que la volonté peut empêcher ou favoriser ce que l'évolution ne peut pas ne pas réaliser. Cette incohérence affligeante est restée en théorie la plaie d'une doctrine dont la généreuse ambition est toute gênée par ses faux principes.

II

LA MORALE SOCIALE : LA BIENFAISANCE

Nous avons présenté l'essentiel des idées de Spencer. Dans sa théorie de la bienfaisance et de la morale privée, nous ne vou-

lons que chercher une rapide confirmation de ce que nous avons dit sur le dualisme de sa doctrine.

Il est inutile de faire remarquer qu'une théorie de la bienfaisance, dans une pareille doctrine, est, par elle-même, une inconséquence. La bienfaisance, nous dit-on, n'est qu'une vertu de transition, nécessaire, dans une société imparfaite, pour prévenir les excès de la concurrence vitale. De deux choses l'une : ou la loi de l'évolution se ramène à l'idéal de parfaite adaptation qu'on nous a décrit, ou à la loi de la concurrence même. Dans ce dernier cas, le principe de la bienfaisance ne pourra plus être fondé sur aucune loi naturelle. Il ne peut l'être que dans le premier cas. Mais, alors, ce principe se ramène à celui de la justice parfaite, qui, dans les conditions de la vie présente, est la « justice négative ». Ou bien donc la théorie de la bienfaisance doit se confondre avec celle de la justice et participer à ses difficultés ; ou elle ne pourra sortir du probabilisme et constituer une doctrine. Un court examen de la théorie nous révélera l'impossibilité où elle se trouve, en effet, d'échapper à cette alternative.

La bienfaisance comprend donc, dans une société imparfaite, l'ensemble des contraintes volontaires que l'individu doit s'imposer, en surcroît des contraintes légales, pour assurer le plus complet perfectionnement de l'espèce : elle représente, dans cette période transitoire, les « inspirations de la bonté » s'ajoutant aux « exigences de l'équité » (*La bienfaisance négative*, I, 390, trad. Castelot, p. 14).

Comme nous ignorons la limite de ces exigences, il nous est naturellement impossible de savoir où commencent aussi les inspirations de la bonté. Spencer, qui possède sur ce point des lumières qu'il ne nous communique pas, tient que la bienfaisance est nécessairement du domaine privé, et il croit que tout est perdu, dès que l'Etat la prend à sa charge : voici venir, à brève échéance, le nivellement des positions, la dégénérescence physique et mentale, le communisme et l'anarchisme (*ibid.*, 391). Il est à craindre que toutes ces conséquences ne retombent sur sa définition même de la justice.

Il en a, du reste, le soupçon, et se fait objecter : « Vous dites, que, selon la forme primordiale de la justice, tout être doit rester assujéti aux résultats de sa propre nature... Toutefois, vous ajoutez que, si la justice humaine exige que les actes entraînent leurs conséquences naturelles, elle réclame aussi une délimitation de ces actes, afin qu'ils n'empiètent pas sur les actes semblablement délimités d'autrui... Qu'arrive-t-il ? Proté-

gés par la collectivité associée, les membres inférieurs sont mis en état d'accomplir leurs activités et d'en recueillir les bénéfices, ce qui n'aurait pas lieu si, dans l'exercice de leur supériorité, elle avait affranchi les supérieurs de tout contrôle. Nous le demandons : n'est-il pas possible que, sous l'empire d'une forme de justice humaine encore plus élevée, les inférieurs, déjà sauvés en partie des effets de leur infériorité, le soient encore d'une manière plus efficace ? » (392, p. 18).

A cette difficulté si délicate, l'auteur croit répondre suffisamment en disant : « Nous accordons que, dans les sociétés humaines, non seulement la justice, mais encore la bienfaisance, sont tenues de venir largement mitiger la discipline féroce de la justice animale ayant pour unique objet la survie des mieux doués ; mais nous affirmons que, si la première peut s'imposer par la force, la seconde doit être abandonnée aux activités libres et volontaires » (p. 19).

Ce n'est pas répondre : car il s'agissait de déterminer la limite des deux. Si la règle sociale est la nature, la justice même est une bienfaisance forcée. Mais, si la règle sociale est la raison, elle définit l'accord complet des hommes, et la plus haute bienfaisance n'est que le nom impropre de la plus exacte justice. Ainsi, le système ne peut se soustraire à la nécessité de confondre les deux vertus.

Pratiquement, l'auteur ne se rallie ni à la raison, ni à la force, mais à un vague compromis sans autorité, qui le conduit à des préceptes comme les suivants : « Le principe de la bienfaisance négative » (celle qui consiste à s'abstenir de causer du tort aux autres) « prescrit à toute personne douée d'aptitudes commerciales supérieures, ou en possession d'accumulation de capitaux qui lui permettent de battre ses concurrents, de ralentir son activité commerciale, aussitôt que ses besoins et ceux de sa famille sont largement satisfaits ; de cette façon, ses rivaux réussiront à satisfaire leurs propres besoins, quoique sur une échelle plus modeste » (II, 397, p. 32-33). « Il appartient au jugement individuel d'écouter la voix de la sympathie, et de décider jusqu'à quel point ses avantages peuvent être poussés » (ibid, 400, p. 37). « La bienfaisance négative peut prescrire l'abandon total ou partiel des clauses d'un contrat qui, interprété à la lettre, confère des avantages excessifs » (III, 401, p. 40).

Les préceptes de la bienfaisance positive ne sont pas plus précis, plus scientifiquement déduits. Qu'on en juge par le suivant : « Il est du devoir de l'homme de diminuer, autant qu'il

est en son pouvoir, les désavantages inhérents à la vie de la femme ». (*Bienfaisance positive*, I, 430, p. 111).

Pourtant, l'auteur voudrait bien que ces préceptes fussent rationnels. Il n'est pas satisfait que les égards de l'homme envers la femme soient seulement le résultat d'un adoucissement général des mœurs, d'une sorte de convention de bienveillance. Tant que l'on attribuera une telle origine « au code de la conduite qui règle les relations les plus générales des sexes, et plus spécialement les relations conjugales, on sera plus porté à en transgresser les injonctions que si on les fait découler de cette forme de la bienfaisance qui cherche à rendre moins inégales les conditions d'existence des personnes à qui la nature a dévolu des avantages inégaux » (ibid., p. 112). L'auteur ne se résigne donc pas à être empiriste. Cependant, qu'est-ce que cette loi, cette « forme de bienfaisance », d'où l'on veut déduire les préceptes ? Où prend-elle son autorité ? Et qu'elle est imprécise ! Que ne peut-on pas en tirer ? Tous les préceptes de ces deux livres sont cependant dérivés de cette source obscure.

Or, lorsque la pensée de l'auteur se dégage de cette imprécision, c'est pour retomber dans les théories que nous avons déjà critiquées tant de fois. Le chapitre final de la *Bienfaisance négative* nous apprend que le but dernier de cette forme de bienfaisance, c'est le bonheur de l'espèce (1), et que tous les hommes finiront par poursuivre ce but sans effort. On reconnaît l'artifice le plus ordinaire de la doctrine. Elle ne veut à aucun prix que le bonheur de l'espèce soit le but direct (polémique contre Mill) : et cependant, elle ne trouve aucun but immédiat qu'elle puisse suffisamment préciser, ni la justice, ni la bienfaisance. Il faut donc bien qu'elle revienne à Mill et au principe du bonheur général. Seulement, comme ce principe est trop abstrait, trop éloigné des faits, on imagine que les sentiments même de l'homme, dans leur évolution incessante, s'acheminent à le réaliser. On prévoit la suppression presque complète des distinctions de classes, incompatibles avec le « bonheur absolu », l'établissement d'un « état d'égalité reposant sur une distribution à peu près égale des différentes catégories de facultés, les inférieurs sous de

(1) « Les deux sanctions corrélatives de la bienfaisance sont la tendance au bonheur immédiat, ou éloigné, ou à ce double bonheur, et la tendance qui en résulte à la conservation de l'espèce ou de la variété de l'espèce, considérée comme destinée à jouir dans l'avenir d'une plus grande somme de bonheur » (ch. VIII, 427, p. 103).

certain rapports étant supérieurs sous d'autres rapports » (*Bienf. pos.*, X, 472, p. 242). Cela dit, cette espérance en une humanité rationnelle future une fois exprimée, on revient bien vite à l'humanité réelle. « N'oublions pas que, durant les phases de l'évolution que les hommes et la société traversent lentement, nous avons à nous occuper de morale relative et non de morale absolue » (*ibid.*, p. 242-243). Pour atteindre l'égalité, maintenons donc sévèrement l'inégalité. Pour réaliser l'altruisme, laissons faire l'égoïsme (473 et 474). Comme on le voit, la contradiction fatale de la doctrine reparait, dès que l'auteur, dans une pensée de clarté plus grande, en rapproche les éléments dispersés.

III

LA MORALE PRIVÉE

I

Les deux ouvrages qui traitent de la morale privée (1) nous offrent une dernière occasion de constater cette inconséquence. Le premier débute par un résumé (ch. I et II) des idées de l'auteur sur les formes primitives du sentiment moral, qui est toujours réductible, comme on sait, suivant lui, dans son origine, à la crainte des dieux, ou des chefs, ou de l'opinion, et qui ne devient vraiment moral qu'en devenant spontané. Suit une nouvelle exposition de cette idée que le passage de la pro-moralité à la moralité a pour condition essentielle l'établissement d'un régime pacifique. Et c'est là, nous dit-on, l'origine de la morale privée.

Cette introduction suggère immédiatement l'idée que des vertus privées, que l'état social influence à ce point, doivent être secrètement des vertus sociales et rentrer dans la sphère de la justice. Des vertus strictement privées, s'il en existe, ne peuvent être, sans doute, ni favorisées ni contrariées par un état de guerre ou de paix entre les hommes. Mais passons : car, privées ou non, il nous serait agréable que quelques vertus fussent ici pour la première fois déduites par l'auteur de son principe général.

Pour l'intempérance et l'incontinence, il renonce, à vrai

(1) *La Morale des différents peuples* et *La Morale personnelle*, parties 2 et 3 des *Principes de morale*, traduits en un volume par Castelot (Guillaumin, Paris, 1896).

dire, à cette tentative de déduction. Et il avoue (ch. XII et XIII) que la présence ou l'absence de la tempérance ou de la chasteté tient, chez les différents peuples, aux causes les plus diverses, ou se rattache à un usage qui ne peut même pas être expliqué. Nous retombons ainsi dans le probabilisme. Pour sa part, l'auteur met naturellement ces vertus, avec l'opinion générale, à un très haut rang. Les justifications qu'il en donne seront généralement acceptées. On peut croire que, rattachées à quelque principe ignoré de Spencer, elles trouveront place dans toute bonne théorie des mœurs.

Passons donc aux autres vertus privées. Est-il utile de le répéter ? (1) Le fait seul que ces vertus apparaîtraient ou disparaîtraient avec les vicissitudes de paix ou de guerre ne constituerait nullement un argument véritable en faveur de la théorie générale de l'auteur. La paix et la guerre dont cette théorie peut se réclamer ne sont pas une paix et une guerre quelconques. Les mots de désintéressement et de paix ne peuvent désigner logiquement dans la doctrine qu'un état contre-nature ; mais l'auteur les emploie constamment, au bénéfice de ses idées, dans l'acception commune, et il est, en effet, plausible que quelque vertu humainement désintéressée dépende d'un état de paix habituel. Cependant, cette relation même, Spencer a quelque peine à l'établir. Cela tient, sans doute, à ce que les relations des faits sociaux sont complexes et qu'un phénomène social peut rarement être rattaché à une cause unique. Spencer le reconnaît parfois. Un lecteur oublieux des prétentions générales de la doctrine et qui a le goût des choses concrètes aimera certains chapitres de cet ouvrage ; il en appréciera le vaste matériel d'exemples, l'habileté de certaines déductions, vrais modèles de la méthode sociologique. Malgré tout, l'auteur cherche plus ordinairement à montrer que quelques-unes de nos vertus les plus importantes ont la paix, notre paix humaine, pour cause suffisante. Et l'embarras qu'il éprouve à mener à bien cette entreprise, même ramenée ainsi à son ambition purement sociologique, nous apparaît très clairement, quand il nous dit, successivement, dans le même chapitre (V), qu'« on est certainement en droit de considérer la manifestation des tendances contraires à la vengeance comme la conséquence d'une diminution des activités belliqueuses, » et qu'« il est impossible de dégager nettement des faits la preuve que la décroissance de la vengeance a eu pour cause l'af-

(1) V. p. 67-68.

faiblissement du régime guerrier » (p. 91). Sur d'autres points, où la preuve serait peut-être plus aisée, comme sur l'origine des sentiments de probité, de franchise et de loyauté, de l'instinct d'indépendance, des traditions favorables au travail et contraires à l'oisiveté, il est encore, cependant, bien difficile de considérer l'explication de l'auteur comme suffisante. Ce qui fait qu'on ne vole pas, c'est qu'on est en paix, croit Spencer. Mais il nous a dit ailleurs lui-même que c'est souvent la crainte du gendarme. Cette paix — qui n'est peut-être, entre nations, qu'un équilibre des forces — dans le sein des nations même, vient-elle du consentement, vient-elle de la contrainte ? Spencer soutient tour à tour les deux thèses. Mais, si la probité n'est qu'une habitude de se résigner à la force, elle naît de la guerre, non de la paix. Pour la haine du mensonge, nous l'admettons, elle ne doit pas se développer communément dans l'esclavage ; mais elle peut exister dans des aristocraties guerrières : qu'une grande hypocrisie doive naître d'une grande discipline, c'est ce que Spencer n'établit pas suffisamment. Enfin, le culte du travail a évidemment d'autres conditions que le simple établissement de la paix.

La troisième partie des *Principes de morale*, la *Morale personnelle*, devait être, dans la pensée de l'auteur, la suite et la conclusion du livre précédent, celui-ci donnant les faits, celui-là les rattachant aux lois de la vie qui les légitiment. La paix, c'est seulement, suivant Spencer, une condition de fait des préceptes. La condition de droit, c'est leur dépendance à l'égard de la loi générale de la vie ; et l'auteur ignore que cette loi, c'est sa paix. Il se proposait donc, dans le second livre, « d'étudier les idées et les sentiments moraux comme relevant des phénomènes de la vie générale », convaincu, du reste, que cette déduction le conduirait à reconnaître que « la plupart des préceptes se présentent munis des garanties voulues, et devront être réintégrés dans leurs fonctions avec une autorité parfois agrandie, d'autre fois plus ou moins restreinte » (Introd., 193, p. 272).

Si l'auteur avait pu réaliser ce programme, il eût assurément réparé une grande lacune de son système. Mais le livre ne répond pas aux promesses qu'il donne : les préceptes qu'on devait déduire y seront à peine mentionnés, et, en place de probité, de douceur, de justice, de générosité, de véracité, de fierté, de travail, de tempérance, de chasteté, comme dans le livre précédent, il ne sera guère question que de culture personnelle, de divertissement, de mariage et d'autorité paternelle. Ainsi, l'expérience et le principe restent toujours séparés l'un de l'autre.

Cependant, quelques chapitres peuvent se rattacher, à la rigueur, à la question du travail (II et III : « l'Activité », « le Repos ») et de la tempérance (IV et V : « l'Alimentation », « les Stimulants ») ; et l'on y tente une déduction de ces vertus. Ces maximes : qu'il faut agir, pour gagner sa vie d'abord, celle de sa famille ensuite ; que le travail, quoique pénible, est un devoir, parce qu'il est une nécessité de la vie moderne ; qu'il est bon de dormir régulièrement et de se reposer un jour par semaine ; qu'il faut manger à sa faim et ne pas manger au delà ; que le tabac, l'alcool, l'opium, doivent être condamnés en principe, autorisés exceptionnellement, comme stimulants ou calmants de l'activité nerveuse, ou comme une diversion aux ennuis de la vie (ch. II, III, IV, V), ces maximes médiocrement révolutionnaires sont facilement rattachées par l'auteur à la constitution physiologique de l'homme, où personne, apparemment, n'avait avant lui cherché leur principe.

Le malheur est que cette déduction même doit rester ici sans résultat, si la doctrine est hors d'état, comme il a été dit, de fonder une règle véritablement morale sur les inclinations de la nature. Toutes les morales, par une convention nécessaire à leur objet même, se sont défendues de détruire la vie. Mais elles luttait en cela contre leurs principes. On peut en dire autant de celle de Spencer, puisque ses principes sont ceux mêmes de Mill et d'Epicure, et que l'ascétisme est dans la logique de sa doctrine comme de toutes les autres.

Admettons, cependant, que l'auteur ait justifié quelques préceptes dans l'instinct naturel. Si l'instinct pouvait suffire à régler la vie, la raison serait sans emploi pratique, et il n'y aurait même pas de morale. Les problèmes de la vie qui nous embarassent et sur lesquels nous disputons sont d'une nature plus complexe que ceux qu'on nous présente ici, et ils ne trouvent pas dans les indications de l'instinct une solution aussi manifeste. Ils se rattachent à la part de notre nature qui est mobile et qui cherche sa voie, à cet inachevé de notre être, qu'il faudra diriger, peut-être, par des décisions de coup d'Etat, à défaut de principes précis, et qui ne nous donnera point une règle qu'au contraire il attend de notre raison. Malheureusement, l'auteur laisse entièrement de côté toute cette part de la morale personnelle, et son livre ne contient guère que l'inutile. Que les divertissements soient nécessaires, et que l'union des sexes soit conseillée par la nature (ch. VII et VIII), c'est ce qu'il est sans doute bien inutile d'exprimer. Le chapitre

sur la paternité (IX) est surtout une diatribe contre l'éducation des enfants par l'Etat. L'obligation pour le père d'élever ses enfants est, suivant l'auteur, d'origine naturelle, et le dommage qui peut en résulter pour les enfants de parents incultes ou vicieux n'est qu'une de ces conséquences « impitoyables » de la sélection naturelle qu'il faut savoir accepter pour obtenir le perfectionnement continu de la race (ibid., 236 et 237). Cette théorie se rattache, on le voit, à la veine individualiste de la doctrine, qui nous a paru en complet désaccord avec ses principes rationalistes et sa règle de généralité. La nature et la sélection purement naturelle tendent, sans doute, à faire disparaître les enfants de parents vicieux et incultes : elles ordonnent bien d'autres sacrifices, auxquels la justice de Spencer n'a pas consenti. Les opinions d'un homme d'expérience et de réflexion en cette matière ne doivent pas être dédaignées : mais c'est à tort qu'elles se réclament des nécessités de la nature.

Reste un chapitre sur la « Culture personnelle » (VI), qui est peut-être le seul de tous qu'on eût pensé rencontrer dans un livre sur la morale personnelle. La déduction, au reste, en est, pour ainsi dire, absente, et tous les préceptes importants pour la culture y sont rattachés à cette haute forme de l'individualisme qui se manifestait dans la théorie de la qualité de Stuart Mill. Il est inutile de revenir sur les critiques que cette doctrine nous inspirait d'un point de vue théorique. Nous préférons souscrire à cet éloge des plaisirs intellectuels, qui est fort beau : « Imaginons que, dans une salle fastueusement décorée, une bougie allumée, approchée d'un panneau de muraille, permette de distinguer un coin de l'ornementation, tout le reste demeurant plongé dans l'obscurité. Imaginons maintenant cent lampes électriques nous révélant tout d'un coup l'ensemble de la vaste salle et de ce qu'elle renferme : nous aurons ainsi une idée de l'aspect tout différent que présente la nature pour un esprit inculte et pour un esprit d'une haute culture intellectuelle » (221, p. 234). Voilà des raisons de s'instruire qui ne sont déduites d'aucun principe général de l'évolution, et qui n'en paraîtront pas moins très probantes à tout le monde : car tout homme déteste l'obscurité et sent en lui-même qu'il est beau et bon de vivre dans la lumière.

CONCLUSION

Nous voudrions résumer en quelques mots ce système et notre critique.

Spencer est le premier philosophe qui se soit proposé délibérément de donner le caractère apodictique de la morale métaphysique à une morale empirique. Ambition bien naturelle à notre époque. Nous ne voulons plus de métaphysique, et nous voulons une règle. La science empirique est une source de règles en dehors de la métaphysique, et c'est, semble-t-il, la seule qui demeure. Il faut donc que l'action devienne objet de science.

Mais nous voulons une règle qui soit un idéal, et voilà la difficulté. En un sens, en effet, l'action, comme il a été dit (1), a toujours été l'objet de la science. Que connaîtrait-on, sinon ce qui se fait ? Il n'y a de science que de l'action : mais cette science n'est pas la science morale. Ce qu'on fait, ce qu'on fera, ce que nous ferons, de tout cela, ici, peu nous chaut : nous demandons ce qu'il faudrait faire.

Cela est peut-être déraisonnable, nous répond Spencer, et voilà la pensée intéressante de sa thèse : cette curiosité nous passera peut-être avec le temps. Spencer imagine la formation de races qui ne connaîtront plus le phénomène d'hésiter, de s'interroger sur leur chemin. Pour des êtres pleinement adaptés à toutes leurs conditions de vie, que pourrait signifier le terme « devoir » ? Le devoir, pour de tels êtres, c'est de faire ce qu'ils ne peuvent plus s'empêcher de faire, ce que désignent à leur volonté toutes les forces capables de l'incliner à l'action : intérêt, instinct, milieu. L'idée d'un devoir qui s'opposerait, dans ces conditions, à l'action fatale, dont la science connaît les lois nécessaires, comme l'idéal s'oppose au réel, est évidemment intelligible. Maintenant, si l'on trouvait que la nature *tend* à cette adaptation, elle tendrait donc à supprimer les obstacles à une morale toute scientifique ; elle tendrait à diminuer incessamment l'écart entre l'idéal et le réel, à transformer l'action hésitante en fatalité consentie, la règle de la volonté en loi naturelle. Or, sans doute, à nous regarder superficiellement, nous pourrions croi-

(1) *Introd.*, p. 1

re que nos tendances et les choses sont en désaccord naturel et irrémédiable. Ce désaccord n'est-il pas la condition même de l'action, qui ne peut avoir, semble-t-il, d'autre but et d'autre mobile que de le combattre, et qui trouve, par suite, sa raison même dans l'insuffisance permanente de son effort ? Cependant peut-être que cet effort n'est pas véritablement inutile. Une harmonie de ces contraires, nous dit Spencer, se fera — bien plus, elle est déjà partiellement réalisée. — Notre intérêt *bien compris* et les choses sont pleinement harmonisées : le désaccord est passager ; il ne tient qu'à notre ignorance, qui va s'effaçant, de notre bien. Une certaine transformation des sentiments s'opère, que notre devoir est d'accélérer le plus possible, et qui fera que le nécessaire sera en même temps, pour nous, le parfait.

Voilà la pensée essentielle de Spencer, à laquelle nous opposons la critique suivante :

Dans ce monde à venir, est-ce de la perfection que doit naître l'acceptation, ou de l'acceptation la perfection. Dans la seconde hypothèse, nous serions simplement revenus à la morale de Platon et d'Epicure : le bien, c'est de renoncer à vouloir. Mais la première hypothèse diffère-t-elle beaucoup de la seconde ? Nous ne disposons pas d'une infinité de méthodes pour construire l'idée de la perfection, et, dans tous les systèmes, c'est une idée toute négative. Le monde sensible ne nous offre rien de parfait et d'achevé : le désir nous oppose à nous-mêmes et aux autres ; aucun bien sensible ne peut être partagé entre tous les hommes. Tous les auteurs, et même Epicure et Mill, mettent donc la perfection dans le détachement à l'égard de la sensibilité.

La vérité est, en effet, que la perfection est une idée de raison. L'expérience ne la donne pas. Un monde parfait, c'est un monde raisonnable. Un monde raisonnable est un monde réglé ; une règle est un niveau. La perfection condamne les différences, les individualités. La raison ne connaît que le général. On ne trouvera jamais un caractère de la perfection qui ne se ramène à la nécessité et à la règle.

Les deux formules que nous opposons sont donc, au fond, équivalentes : la perfection, c'est l'acceptation même, la résignation à la nécessité. La conséquence est facile à apercevoir. Il n'est pas nécessaire d'attendre que la perfection soit réalisée pour se résigner aux choses ; cela n'a même pas de sens : résignez-vous, voilà la perfection.

Les moralistes proprement métaphysiciens avaient semblé chercher dans la morale la consolation des déboires scientifiques.

Platon, Descartes, Spinoza, voient dans le monde sensible une apparence extrêmement gênante qui ne peut jamais être entièrement rationalisée, qu'aucun mot, aucune formule, aucune loi n'expriment totalement. A la volonté, de détruire cette mauvaise apparence, cette déraison : l'absurdité du changement ! Alors, la science ne sera plus idéale seulement, mais réelle. Tout sera réglé, tout sera la règle.

Cependant, ces philosophes ne nient pas que ce ne soit là une grosse entreprise. Le désordre, la sensibilité, le changement, tout apparences qu'ils soient, sont des faits. Aussi ne dédaigne-t-on pas d'employer la faculté de création dont tout cela témoigne à constituer un état de choses qui sera la suppression de cette faculté. Si la nécessité n'existe pas, et qu'on la désire, il n'y a que la liberté qui puisse la faire.

Cela est singulier et à peine croyable. Comment cette faculté disparaîtra-t-elle au milieu même de son exercice ? Ce problème n'est jamais sérieusement élucidé dans ces systèmes. Mais enfin, il se pose, et il est naturel qu'on en vienne à désirer que la nature sensible elle-même soit morale, et que, par la seule évolution de la nature selon les lois empiriques, l'idéal moral se constitue et se réalise. Voilà le désir auquel le système de Spencer cherche à donner satisfaction. Mais il y tend sans résultat. Comment une nature mobile, agitée, incertaine, se transforme en une nature stable, assurée dans ses fins, c'est ce qu'on n'explique pas plus dans ce système que dans les autres.

Il n'est pas nécessaire d'indiquer au lecteur comment cette équivoque fondamentale explique toutes les contrariétés de la doctrine que nous lui avons signalées au cours de cette étude. Il voit évidemment de lui-même que l'élasticité du principe où tout s'appuie permet de justifier et de prôner également et tour à tour, comme il a été fait, l'individualisme et la théorie du bien général, l'égoïsme et le désintéressement, la concurrence et la concorde sociale.

La morale évolutionniste nous conduit ainsi aux dernières théories que l'effort de la métaphysique morale ait fait éclore. C'est le milieu philosophique où nous avons vécu et où puisent, aujourd'hui, leurs maximes de conduite le petit nombre de ceux qui agissent pour des raisons. Car l'immense majorité des hommes suit simplement des habitudes. La critique n'est point leur affaire, et il est peut-être heureux que le sentiment, en ces matières, soit communément plus fort que la raison : il voit plus juste, et la logique ne risque pas de le conduire à des erreurs

sans remède. Les doctrines modernes, dans la mesure où elles forment des systèmes, se rattachent toutes, soit à la direction explicitement métaphysique tracée dans l'histoire par les philosophies de Platon, du Portique, de Spinoza et de Kant, soit à la direction en apparence nouvelle qui tend à transformer la morale en science. On ne peut pas dire que les doctrines du premier groupe se soient enrichies de nos jours d'éléments fort importants. Elles ont conservé seulement cet ascendant général sur les esprits, qu'elles doivent à leur parenté avec les religions établies, dont elles ont toujours utilisé efficacement l'influence à leur bénéfice. L'originalité appartient à la tendance scientiste, qui recrute toujours plus d'adeptes dans les milieux cultivés. L'étude présente peut nous introduire, comme nous l'annoncions, dans ce mouvement si curieux, qui donne sa valeur historique à la morale de Spencer, dont le point de vue a été dépassé, sans que les difficultés inhérentes à sa thèse aient jamais été surmontées.

Vu, le 5 Juin 1908.

Le Doyen de la Faculté des Lettres de l'Université de Paris,

A. CROISSET.

Vu et permis d'imprimer :

Le Vice-Recteur de l'Académie de Paris,

L. LIARD.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I ^{er} . — La morale du bien général : Stuart Mill.....	1
SECTION I. — L'empirisme du système : la théorie du plaisir.....	1
— II. — L'idéalisme du système : la théorie du bonheur général.....	10
I. — Que le « bonheur général » n'est qu'un autre nom de l'« Idée ».....	10
II. — L'ascétisme de Mill ou la réalisation de l'« Idée » dans le présent.....	14
III. — Le socialisme de Mill ou la réalisation de l'« Idée » dans l'avenir.....	22
IV. — Le conflit de la nature et de l'« Idée » dans l'opposition du « mobile » et de la « règle ».....	26
— III. — La contradiction du système. La théorie de l'obligation.....	28
I. — Comment la contradiction se révèle : l'obligation de nature et l'obligation de raison....	28
II. — Comment la contradiction se dissimule : transformation de la nature en raison par l'action de l'habitude.....	34
III. — Solution de la difficulté hors du système.....	37
IV. — Impossibilité de résoudre la difficulté dans le système.....	41
CONCLUSION.....	45
CHAPITRE II. — La morale évolutionniste : Herbert Spencer...	46
SECTION I. — Caractère général du système : la contradiction de l'idéalisme aggravée.....	46
I. — Le rationalisme du système.....	46
II. — Le naturalisme du système.....	50
— II. — La contradiction de la morale théorique.....	55
I. — Signification de cette contradiction pour l'histoire des idées.....	55
II. — Les deux principes de la morale de Spencer sont logiquement incompatibles.....	57
III. — Les deux principes de la morale de Spencer sont empiriquement inconciliables.....	68
— III. — La contradiction de la morale pratique.....	78
I. — La morale sociale : la justice.....	78
II. — La morale sociale : la bienfaisance.....	87
III. — La morale privée.....	91
CONCLUSION.....	96
TABLE DES MATIÈRES.....	101

IMP. COMMERCIALE PERRETTE, LIMOGES
